متفکر شهید
استاد
مرتضی
مطهری

عدل الهی

بالعدل قامت السموات والارض

فهرست مطالب

عـدل الهی

شَهِدَاللهُ اَنَّهُ لااِلٰهَ اِلّاهُوَ وَ الْمَلائِكَةُ وَ اُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ.

آل عمران / ۱۸

وَ السَّماءَ رَفَعَها وَ وَضَعَ الْميزانَ.

الرحمن / ۷

وَ ما خَلَقْنَا السَّمٰواتِ وَالْاَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما اِلّا بِالْحَقِّ.

الحجر / ۸۵

مَنْ ذَا الَّذى يَشْفَعُ عِنْدَهُ اِلّابِاِذْنِه.

البقرة / ۲۵۵

وَ وَجَدوا ماعَمِلوا حاضِراً.

الكهف / ۴۹

اِنَّ الَّذينَ آمَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ اِنّا لانُضيعُ اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلاً.

الكهف / ۳۰

باسمه تعالی

مقدّمه

عصر ما از نظر دینی و مذهبی ـ خصوصا برای طبقه جوان ـ عصر اضطراب و دودلی و بحران است. مقتضیات عصر و زمان، یک سلسله تردیدها و سؤالها بوجود آورده و سؤالات کهنه و فراموش شده را نیز از نو مطرح ساخته است.

آیا باید از این شک و تردیدها و پرس و جوها- که گاهی به حد افراط می‌رسد- متأسف و ناراحت بود؟

به عقیده من هیچگونه ناراحتی ندارد؛ شک، مقدمه یقین؛ پرسش، مقدمه وصول؛ و اضطراب، مقدمه آرامش است. شک، معبر خوب و لازمی است هر چند منزل و توقفگاه نامناسبی است. اسلام که اینهمه دعوت به تفکر و ایقان می‌کند، بطور ضمنی می‌فهماند که حالت اولیه بشر، جهل و شک و تردید است و با تفکر و اندیشه صحیح باید به سرمنزل ایقان و اطمینان برسد.

یکی از حکما می‌گوید:

«فائده گفتار ما را همین بس که تو را به شک و تردید می‌اندازد تا در جستجوی تحقیق و ایقان برآئی».

شک، ناآرامی است، اما هر آرامشی بر این ناآرامی ترجیح ندارد. حیوان شک نمی‌کند، ولی آیا به مرحله ایمان و ایقان رسیده است؟! آن نوع آرامش، آرامش پائین

شک است، برخلاف آرامش اهل ایقان که بالای شک است.

بگذریم از افراد معدود مؤید من عند اللّه، دیگر اهل ایقان، از منزل شک و تردید گذشته‌اند تا به مقصد ایمان و ایقان رسیده‌اند. پس صرف اینکه عصر ما عصر شک است نباید دلیل بر انحطاط و انحراف زمان ما تلقی شود. مسلّما این نوع از شک، از آرامشهای ساده‌لوحانه‌ای که بسیار دیده می‌شود پائین‌تر نیست.

آنچه می‌تواند مایه تأسف باشد این است که شک یک فرد، او را به سوی تحقیق نراند؛ و یا شکوک اجتماعی، افرادی را برنیانگیزد که پاسخگوی نیازهای اجتماع در این زمینه بوده باشند.

❊

این بنده از حدود بیست سال پیش که قلم به دست گرفته، مقاله یا کتاب نوشته‌ام، تنها چیزی که در همه نوشته‌هایم آن را هدف قرار داده‌ام حلّ مشکلات و پاسخگوئی به سؤالاتی است که در زمینه مسائل اسلامی در عصر ما مطرح است.

نوشته‌های این بنده، برخی فلسفی، برخی اجتماعی، برخی اخلاقی، برخی فقهی و برخی تاریخی است. با اینکه موضوعات این نوشته‌ها کاملا با یکدیگر مغایر است، هدف کلی از همه اینها یک چیز بوده و بس.

دین مقدّس اسلام یک دین ناشناخته است. حقایق این دین تدریجا در نظر مردم، واژگونه شده است، و علت اساسی گریز گروهی از مردم، تعلیمات غلطی است که به این نام داده می‌شود. این دین مقدّس در حال حاضر بیش از هر چیز دیگر از ناحیه برخی از کسانی که مدعی حمایت از آن هستند ضربه و صدمه می‌بیند. هجوم استعمار غربی با عوامل مرئی و نامرئیش از یک طرف، و قصور یا تقصیر بسیاری از مدعیان حمایت از اسلام در این عصر از طرف دیگر، سبب شده که اندیشه‌های اسلامی در زمینه‌های مختلف، از اصول گرفته تا فروع، مورد هجوم و حمله قرار گیرد. بدین سبب این بنده وظیفه خود دیده است که در حدود توانایی در این میدان انجام وظیفه نماید.

همچنانکه در برخی از نوشته‌های خود یادآور شده‌ام، انتشارات مذهبی ما از نظر نظم، وضع نامطلوبی دارد. بگذریم از آثار و نوشته‌هائی که اساسا مضر و مایه بی‌آبروئی است، آثار و نوشته‌های مفید و سودمند ما نیز با برآورد قبلی نیست، یعنی بر اساس محاسبه احتیاجات و درجه‌بندی ضرورتها صورت نگرفته است؛ هر کسی به سلیقه خود آنچه را مفید می‌داند می‌نویسد و منتشر می‌کند، بسی مسائل ضروری و لازم که یک کتاب هم درباره آنها نوشته نشده است و بسی موضوعات که بیش از حد

لازم کتابهائی درباره آنها نوشته شده است و هی پشت سر هم نوشته می‌شود.

از این نظر، مانند کشوری هستیم که اقتصادش پایه اجتماعی ندارد، هر کسی به سلیقه خود هر چه می‌خواهد تولید می‌کند و یا از خارج وارد می‌نماید، بدون آنکه یک نیروی حسابگر، آنها را رهبری کند و میزان تولید کالا یا وارد کردن کالا را بر طبق احتیاجات ضروری کشور، تحت کنترل درآورد. به عبارت دیگر همه چیز به دست «تصادف» سپرده شده است. بدیهی است که در چنین وضعی برخی کالاها بیش از حد لزوم و تقاضا عرضه می‌شود و بی‌مصرف می‌ماند و برخی کالاها به هیچ وجه در بازار یافت نمی‌شود.

اینکه راه علاج چیست؟ ساده است. هسته اولی این کار اصلاحی را همکاری و همفکری گروهی از اهل تألیف و تصنیف و مطالعه می‌تواند بوجود آورد.

ولی متأسفانه غالبا ما آنچنان شیفته و عاشق سلیقه خود هستیم که هر کدام فکر می‌کنیم تنها راه صحیح همان است که خود ما یافته‌ایم. من گاهی به برخی از اهل تألیف، این پیشنهاد را عرضه کرده‌ام، اما آنها بجای استقبال، رنجیده و این را نوعی تخطئه سلیقه خود تلقی کرده‌اند.

این بنده هرگز مدعی نیست که موضوعاتی که خودش انتخاب کرده و درباره آنها قلمفرسائی کرده است لازم‌ترین موضوعات بوده است، تنها چیزی که ادعا دارد این است که به حسب تشخیص خودش از این اصل، تجاوز نکرده که تا حدی که برایش مقدور است در مسائل اسلامی «عقده گشائی» کند و حتی الامکان حقایق اسلامی را آنچنانکه هست ارائه دهد، فرضا نمی‌تواند جلوی انحرافات عملی را بگیرد، باری حتی الامکان با انحرافات فکری مبارزه نماید و مخصوصا مسائلی را که دستاویز مخالفان اسلام است روشن کند؛ و در این جهت «**اَلْاَهَمُّ فَالْاَهَمّ**» را- لااقل به تشخیص خود- رعایت کرده است.

در سه چهار سال اخیر، قسمت زیادی از وقت خود را صرف مسائل اسلامی مربوط به زن و حقوق زن کردم، بسیاری از آنها به صورت سلسله مقالات در برخی جرائد و مجلات و یا به صورت کتاب منتشر شد.

از اینرو وقت خودم را صرف این کار کردم که احساس کردم جریان، تنها این نیست که عملا انحرافاتی در این زمینه پدید آمده است، جریان این است که گروهی در سخنرانیها، در سر کلاس مدارس، و در کتابها و مقالات خود، نظر اسلام را درباره حقوق و حدود و وظایف زن به صورت غلطی طرح می‌کنند و به مصداق «خود می‌کشی و خود تعزیه می‌خوانی» همانها را وسیله تبلیغ علیه اسلام قرار می‌دهند و متأسفانه توده

اجتماع مسلمان ما با منطق اسلام در این موضوعات- مانند بسیاری از موضوعات دیگر- به هیچوجه آشنا نیست. لهذا با کمال تأسف افراد زیادی را اعمّ از زن و مرد نسبت به اسلام، بدبین ساخته‌اند. این بود که لازم دانستم منطق اسلام را در این زمینه روشن کنم تا بدانند نه تنها نتوان ایرادی بر منطق اسلام گرفت، بلکه منطق مستدل و پولادین اسلام درباره زن و حقوق زن و حدود و وظائف زن بهترین دلیل بر اصالت و حقانیت و جنبه فوق بشری آن است.

❊

همچنانکه در مقدمه چاپ اول یادآور شدم، مطالب این کتاب تدوین یافته و تفصیل داده شده چند سخنرانی است که در مؤسسه اسلامی حسینیه ارشاد ایراد شده است. البته آنچه به صورت سخنرانی ایراد می‌شود- لااقل سخنرانیهای من اینچنین است- قابل چاپ شدن نیست مگر اینکه از نو دستکاری شود. به علاوه وقتی که بنا است چاپ شود نمی‌توان به مطالبی که به صورت سخنرانی ادا شده قناعت کرد. این بود که هم در چاپ اول و هم در چاپ دوم، مجددا بحث را مورد مطالعه قرار دادم و مطالب زیادی بر اصل افزودم.

در چاپ دوم در حدود یک پنجم بر مطالب چاپ اول افزوده شد، به علاوه اصلاحاتی لفظی و تغییراتی از لحاظ نظم و ترتیب مطالب به عمل آمد. از اینرو این کتاب در این چاپ با چهره نسبتا تغییر یافته‌ای منتشر می‌شود.

آنچه درباره مباحث این کتاب می‌توانم بگویم این است که همه، مباحثی «انتخاب شده» است، هیچیک بطور تصادف و به موجب علل اتفاقی طرح نشده است. اینها مسائلی است که فراوان از طرف گروههای مختلف، بالخصوص طبقه جوان، با من در میان گذاشته می‌شود. آنچه در این کتاب آورده‌ام در حقیقت یک پاسخ عمومی است به همه کسانی که مکرر در این زمینه از من پرسشهائی کرده و می‌کنند. فراوانی پرسشها در حدی است که لازم آمد پاسخ عمومی تهیه شود.

مباحث طرح شده، هم جنبه نقلی دارد و هم جنبه عقلی. بدیهی است که از جنبه نقلی به آیات کریمه قرآن و روایات مأثوره از رسول اکرم و ائمه اطهار (صلوات اللّه علیه و علیهم) استناد شده است. اما از جنبه عقلی به دوگونه ممکن بود بحث شود: کلامی و فلسفی. ولی نظر به اینکه مشرب استدلالی متکلمین را در اینگونه مسائل صحیح نمی‌دانم و برعکس، مشرب حکمای اسلامی را صحیح و متقن می‌دانم از سبک متکلمین بطور کلی پرهیز کردم و از سبک حکما استفاده کردم. البته هر جا که مقتضی

بوده به مشرب اهل کلام و احیانا به برخی مشربهای دیگر از قبیل مشرب اهل حدیث و مشرب اصحاب حس نیز اشاره کرده‌ام.

اهل فن می‌دانند که حکمای اسلامی- برخلاف متکلمین- در الهیات بابی تحت عنوان «عدل» باز نکرده‌اند. عقاید حکما را درباره این مسأله از لابلای سایر مباحث باید بدست آورد. از اینرو این بحث برای من خالی از دشواری نبود.

من تاکنون در میان آثار حکما به رساله یا مقاله یا فصلی برخورد نکرده‌ام که مستقیما مسأله «عدل الهی» را طرح کرده باشند و به سبک حکیمانه در این موضوع بحث کرده باشند. ابن الندیم در «الفهرست» می‌نویسد: «یعقوب بن اسحاق کندی رساله‌ای در عدل الهی نوشته است.»

من نمی‌دانم این رساله اکنون موجود است یا نه؟ و هم نمی‌دانم که آن را به سبک حکیمانه نوشته است یا به شیوه متکلّمانه. برخی از حکما مانند خواجه نصیر الدین طوسی در نوشته‌های خود به سبک متکلمان وارد و خارج شده‌اند، اما اگر آراء حکمی آنها را ملاک قرار دهیم باید بگوئیم غرضشان بیان اقناعی و خطابی بوده نه برهانی.

یعقوب بن اسحاق کندی که ابن الندیم از کتابی از او یاد می‌کند، اقدم حکمای اسلامی است و چون از نژاد عرب است به «فیلسوف العرب» معروف است. بعید است که الکندی به شیوه متکلمان بحث کرده باشد، علی القاعده به شیوه حکما وارد و خارج شده است.

اخیرا از یکی از فضلای عالیقدر شنیدم که شیخ فلاسفه اسلام، ابو علی بن سینا رساله کوچکی در این موضوع نوشته است و این رساله در پاسخ سؤالی بوده است که از آن حکیم در این مسأله شده است، ولی متأسفانه این بنده هنوز به آن رساله یا مقاله دست نیافته است.

علی رغم کوتاهی حکما در طرح این مسأله، متکلمان به علل خاص مذهبی و تاریخی، بحث در عدل الهی را سرلوحه مباحث خود قرار داده‌اند. بحث عدل در کلام آنچنان اصالت یافت که گروهها با این اصل مشخص شدند.

جبـر و اختیـار

بحثهای کلامی آنچنانکه از تواریخ استفاده می‌شود، از نیمه قرن اول هجری آغاز شد. در میان بحثهای کلامی ظاهرا از همه قدیم‌تر، بحث جبر و اختیار است. مسأله جبر و اختیار در درجه اول، یک مسأله انسانی است و در درجه دوم یک مسأله

الهی و یا طبیعی. از آن جهت که به هر حال موضوع بحث، انسان است که آیا مختار است یا مجبور؟ مسأله‌ای انسانی است؛ و از آن جهت که طرف دیگر مسأله خدا یا طبیعت است که آیا اراده و مشیت و قضا و قدر الهی و یا عوامل جبری و نظام علت و معلولی طبیعت، انسان را آزاد گذاشته و یا مجبور کرده است؟ مسأله‌ای الهی و یا طبیعی است؛ و چون به هر حال مسأله‌ای انسانی است و با سرنوشت انسان سر و کار دارد، شاید انسانی یافت نشود که اندک مایه تفکر علمی و فلسفی در او باشد و این مسأله برایش طرح نشده باشد، همچنانکه جامعه‌ای یافت نمی‌شود که وارد مرحله‌ای از مراحل تفکر شده باشد و این مسأله را برای خود طرح نکرده باشد.

جامعه اسلامی که به علل بسیاری، زود و سریع وارد مرحله تفکر علمی شد خواه ناخواه در ردیف اولین مسائلی که طرح کرد مسأله جبر و اختیار بود. ضرورتی نیست که ما برای کشف علت طرح سریع این مسأله در قرن اول هجری، دنبال عوامل دیگر برویم. طرح این مسأله در جهان اسلام، بسیار طبیعی بود؛ اگر طرح نشده بود جای این سؤال بود که چگونه در چنین جامعه‌ای توجهی به این مسأله نشده است.

جامعه اسلامی یک جامعه مذهبی بود و در قرآن که کتاب دینی مسلمانان است به مسائل مربوط به جبر و اختیار، و قضا و قدر الهی، و پاداشها و کیفرها زیاد برمی‌خوریم. توجه عمیق مسلمین به تدبّر و تفکر در آیات قرآنی، که خود قرآن صلای آن را داده است، خواه ناخواه منجر به بحث در جبر و اختیار گردید.

مسئله عدل

بحث جبر و اختیار، خود به خود بحث «عدل» را به میان آورد. زیرا رابطه مستقیمی است میان اختیار و عدل از یک طرف، و جبر و نفی عدل از طرف دیگر؛ یعنی تنها در صورت اختیار است که تکلیف و پاداش و کیفر عادلانه، مفهوم و معنی پیدا می‌کند. اگر انسان، آزادی و اختیار نداشته باشد و در مقابل اراده الهی و یا عوامل طبیعی، دست بسته و مجبور باشد، دیگر تکلیف و پاداش و کیفر، مفهوم خود را از دست می‌دهد.

متکلمین اسلامی دو دسته شدند: دسته‌ای که از همان ابتدا «معتزله» نامیده شدند طرفدار عدل و اختیار، و دسته دیگر یعنی گروه اهل حدیث که بعدها «اشاعره» نامیده شدند طرفدار جبر و اضطرار گردیدند. البته منکران عدل، صریحا نگفتند که منکر عدل الهی هستیم زیرا قرآن کریم که هر دو دسته، خود را حامی آن می‌دانستند،

با شدّت، ظلم را از خداوند نفی، و عدل را اثبات می‌کند. آنها عدل الهی را به گونه‌ای خاص تفسیر کردند، گفتند: عدل، خود حقیقتی نیست که قبلاً بتوان آن را توصیف کرد و مقیاس و معیاری برای فعل پروردگار قرار داد. اساسا معیار و مقیاس برای فعل الهی قرار دادن نوعی تعیین تکلیف و وظیفه، و تحدید و تقیید مشیت و اراده برای ذات حق محسوب می‌شود. مگر ممکن است برای فعل حق، قانونی فرض کرد و آن قانون را حاکم بر او و فعل او قرار داد؟ همه قوانین، مخلوق او و محکوم اوست و او حاکم مطلق است. هر نوع محکومیت و تبعیت، بر ضدّ علوّ و قاهریت مطلق ذات اقدس الهی است. معنی عادل بودن ذات حق، این نیست که او از قوانین قبلی به نام قوانین عدل پیروی می‌کند، بلکه این است که او سرمنشأ عدل است، آنچه او می‌کند عدل است نه اینکه آنچه عدل است او می‌کند. عدل و ظلم، متأخر و منتزع از فعل پروردگار است. عدل، مقیاس فعل پروردگار نیست؛ فعل پروردگار، مقیاس عدل است. «آنچه آن خسرو کند شیرین بود».

معتزله که طرفدار عدل بودند گفتند: عدل، خود حقیقتی است و پروردگار به حکم اینکه حکیم و عادل است کارهای خود را با معیار و مقیاس عدل انجام می‌دهد.

ما آنگاه که به ذات افعال نظر می‌افکنیم، قطع نظر از اینکه آن فعل، مورد تعلق اراده تکوینی یا تشریعی ذات حق قرار دارد یا ندارد، می‌بینیم که برخی افعال در ذات خود با برخی دیگر متفاوت است؛ برخی افعال در ذات خود عدل است، مانند پاداش به نیکوکاران؛ و برخی در ذات خود، ظلم است مانند کیفر دادن به نیکوکاران؛ و چون افعال در ذات خود با یکدیگر متفاوتند و ذات مقدّس باری تعالی خیر مطلق و کامل مطلق و حکیم مطلق و عادل مطلق است کارهای خود را با معیار و مقیاس عدل انتخاب می‌کند.

حسن و قبح ذاتی

اینجا قهرا مسأله دیگری پیش آمد که نوعی توسعه و گسترش نسبت به مسأله عدل محسوب می‌شود و آن مسأله «حسن و قبح ذاتی» افعال است. آیا به طور کلی کارها دارای صفت ذاتی حسن و یا صفت ذاتی قبح می‌باشند؟ آیا مثلاً راستی و امانت و احسان و امثال اینها در ذات خود، نیکو و بایستنی است؟ و دروغ و خیانت و امساک و امثال اینها در ذات خود، زشت و نبایستنی است؟ آیا صفاتی از قبیل خوبی، شایستگی، یک سلسله صفات واقعی و ذاتی هستند و هر فعلی قطع نظر از هر فاعل و از

هر شرط خارجی، به خودی خود برخی از این صفات را واجد است و فاقد اضداد آنها است، یا این صفات همه قراردادی و اعتباری است؟

مســـتقلّات عقــلیه

و چون سخن از صفات ذاتی افعال به میان آمد قهرا پای عقل و استقلال عقل در اکتشاف این صفات به میان آمد. این بحث به این صورت طرح شد که آیا عقل در ادراک حسن و قبح اشیاء «استقلال» دارد و به تنهائی قادر به درک و تشخیص آنها است یا نیازمند به کمک و راهنمائی شرع است؟ از اینرو حسن و قبح ذاتی به نام حسن و قبح عقلی خوانده شد.

معتزله بشدت طرفدار حسن و قبح ذاتی عقلی شدند و مسأله «مستقلّات عقلیه» را طرح کردند، گفتند: بالبداهه ما درک می‌کنیم که افعال ذاتا متفاوتند، و بالبداهه درک می‌کنیم که عقول ما بدون اینکه نیازی به ارشاد شرع داشته باشد این حقایق مسلّم را درک می‌کند.

اشاعره، همچنانکه عدل را به عنوان یک صفت قبلی و ذاتی منکر شدند، حسن و قبح ذاتی قبلی عقلی را نیز مورد انکار قرار دادند. اشاعره اولا حسن و قبح‌ها را اموری نسبی و تابع شرائط خاص محیطها و زمانها و تحت تأثیر یک سلسله تقلیدها و تلقینها دانستند؛ و ثانیا عقل را در ادراک حسن و قبح‌ها تابع راهنمائی شرع دانستند.

اشاعره، چون به «عقل مستقل» و به عبارت دیگر به «مستقلّات عقلیه» اعتراف نداشتند و عقیده معتزله را مبنی بر اینکه عقل بشر، بدون نیاز به ارشاد شرع، حسن و قبح، و بایستنی و نبایستنی را درک می‌کند، تخطئه می‌کردند و مدعی بودند که به طور کلی اینکه: عدل چیست؟ ظلم چیست؟ نیکو چیست؟ ناپسند چیست؟ همه باید از لسان شرع اخذ شود و باید در این مسائل تابع و تسلیم «سنّت اسلامی» بود و بس؛ خود را «اهل سنّت» یا «اهل حدیث» خواندند. اشاعره ضمنا از این نام و عنوان یک «پایگاه اجتماعی» محکم برای خود در میان توده مردم ساختند. یعنی اختلاف معتزله و اشاعره که بر اساس قبول و عدم قبول «مستقلّات عقلیه» بود، از نظر توده مردم به صورت قبول و عدم قبول «سنّت» و «حدیث» و یا به صورت تعارض عقل و سنّت تلقّی شد و همین جهت، پایگاه اجتماعی اشاعره را در میان توده مردم تقویت، و پایگاه معتزله را تضعیف کرد.

معتزله هرگز به سنّت بی‌اعتنا نبودند، ولی اشاعره با انتخاب این نام برای خود،

و قرار دادن معتزله در مقابل خود، کلاه معتزله را در تاریکی برداشتند. مسلّما این جهت، در شکست معتزله در اوایل قرن سوم در میان توده عوام، تأثیر بسزائی داشت. کار این اشتباه عامیانه بدانجا رسیده که پاره‌ای از مستشرقین، دانسته و یا ندانسته، معتزله را به عنوان «روشنفکران ضد سنّت» معرفی کنند. ولی افراد وارد می‌دانند که اختلاف دید و نگرش معتزله و اشاعره هیچگونه ربطی به میزان پایبندی آنها به دین اسلام ندارد. معتزله عملا از اشاعره نسبت به اسلام دلسوزتر و پایبندتر و فداکارتر بودند.

معمولا نهضتهای روشنفکری، هر چند از یک خلوص کامل برخوردار باشد، در مقابل متظاهران به تعبّد و تسلیم، ولو اینکه از هر نوع صفا و خلوص نیت بی‌بهره باشند، مورد چنین اتهاماتی در میان عوام واقع می‌شود.

اگرچه اختلاف معتزله و اشاعره در مورد حق عقل و استقلال و عدم استقلال عقل در مورد مسائل مربوط به «عدل» یعنی حسن و قبح ذاتی افعال آغاز شد ولی دامنه این بحث بعدها به مسائل «توحید» نیز کشیده شد. در آن مسائل نیز معتزله برای عقل، حق دخالت قائل بودند ولی اشاعره تعبّد به ظواهر حدیث را لازم می‌شمردند. بعدا در این مورد توضیح بیشتری خواهیم داد.

غرض و هـــدف در افعال خـدا

کم‌کم نوبت به مسأله چهارمی رسید که آن نیز از امّهات مسائل کلامی است و زائیده مسائل قبلی است، و آن اینکه آیا افعال ذات باری، معلّل به اغراض و غایات هست یا نه؟

چنانکه می‌دانیم و بدیهی است، انسانها درکارهائی که انجام می‌دهند هدف و غرضی را در نظر می‌گیرند. انسان در هر کار خود یک «برای» دارد: چرا درس می‌خوانی؟ «برای» اینکه دانا و توانا بشوم. چرا کار می‌کنی؟ «برای» اینکه تحصیل درآمد و معیشت کنم. و همینطور در مقابل هر «چرا؟» یک «برای» وجود دارد؛ و همین «برای» ها است که کار انسان را «معنی‌دار» می‌کند. هر کار که هدف معقول داشته باشد، یعنی برای خیر و مصلحتی صورت بگیرد، کاری با معنی شمرده می‌شود. کار بی‌هدف مانند لفظ بی‌معنی است، و مانند پوست بی‌هسته است که پوک و پوچ است، و البته هر «برای» و هر «معنی» به نوبه خود ممکن است که یک «برای» و یک «معنی» دیگر داشته باشد، ولی در نهایت امر، باید منتهی شود به چیزی که غایت بودن و معنی

ذاتی اوست و به اصطلاح حکما «خیر مطلق» است.

به هر حال، انسان درکارهای عقلانی و منطقی خود، هدف و غرضی دارد و در برابر هر «چرا؟» یک «برای» دارد و اگر انسان، کاری که انجام دهد، در مقابل «چرا؟» «برای» نداشته باشد، آن کار لغو و عبث و بیهوده و پوچ تلقی می‌شود.

حکما اثبات کرده‌اند عبث واقعی- که کار انسان، عاری از هرگونه غرض و غایتی باشد- هیچگاه از انسان صادر نمی‌شود و محال است که صادر بشود. همه عبثها نسبی است. مثلا فعلی که از یک شوق خیالی و یک ادراک خیالی منبعث می‌شود و دارای غایتی متناسب با همان شوق و همان ادراک است، نظر به اینکه فاقد غایت عقلانی است آن را «عبث» می‌خوانیم. یعنی نسبت به مبدأی که از آن مبدأ پدید آمده عبث نیست، نسبت به مبدأی که از آن پدید نیامده و شایسته بود از آن پدید آید عبث است.

نقطه مقابل عبث، «حکمت» است. فعل حکیمانه فعلی است که حتی به طور نسبی نیز فاقد غایت و غرض نباشد، و به عبارت دیگر، غرض معقول داشته باشد، و علاوه بر غرض معقول داشتن، توأم با انتخاب اصلح و ارجح بوده باشد.

پس حکیمانه بودن فعل انسان، بستگی دارد به غایت داشتن و غرض داشتن آن، آن هم غایت و غرض عقل پسند که با تشخیص اصلح و ارجح توأم باشد. علیهذا انسان حکیم انسانی است که اوّلا درکار خود، غایت و غرضی دارد، ثانیا در میان هدفها و غرضها اصلح و ارجح را انتخاب می‌کند، ثالثا برای وصول به غرض اصلح و ارجح بهترین وسیله و نزدیک‌ترین راه را انتخاب می‌کند. به عبارت دیگر: حکمت یا حکیم بودن انسان عبارت است از اینکه انسان از روی کمال دانائی، برای بهترین هدفها، بهترین شرائط ممکن را انتخاب کند؛ و به تعبیر دیگر: حکمت یا حکیم بودن مستلزم این است که انسان در برابر همه «چرا» ها یک «برای» داشته باشد، خواه آن «چرا» ها به انتخاب هدف مربوط باشد یا به انتخاب وسیله.

ـ چرا چنین کردی؟

ـ برای فلان هدف.

ـ چرا آن هدف را ترجیح دادی؟

ـ به دلیل فلان مزیت.

ـ چرا از فلان وسیله استفاده کردی؟

ـ برای فلان رجحان.

در زندگی انسانی هر کاری که نتواند به «چرا»ها پاسخ معقول دهد، به هر اندازه

که از این جهت ناقص باشد، نقص در حکمت و خردمندی انسان تلقی می‌شود.

خداوند چطور؟ آیا افعال باری نیز مانند افعال انسانها معلّل به اغراض است؟ آیا کارهای خدا نیز مانند کارهای انسان «چرا» و «برای» و انتخاب اصلح و ارجح دارد؟ یا اینها همه از مختصات انسان است و تعمیم اینها در مورد ذات باری نوعی «تشبیه» یعنی قیاس گرفتن خالق به مخلوق است؟

معتزله طبعا طرفدار غایت داشتن و غرض داشتن صنع الهی شدند و حکیم بودن خداوند را که در قرآن کریم، مکرّر به آن تصریح شده است به همین گونه تفسیر کردند که او درکارهای خویش، غرض و هدف دارد و از روی کمال دانائی کارها را برای اغراض و اهداف مشخص و معین با انتخاب اصلح و ارجح انجام می‌دهد.

اما اشاعره منکر غایت و غرض داشتن خداوند در فعل خویش شدند و مفهوم حکمت را که در قرآن کریم، مکرّر آمده است همانگونه توجیه کردند که عدل را توجیه کردند، یعنی گفتند آنچه خداوند می‌کند حکمت است نه اینکه آنچه حکمت است خدا می‌کند.

از نظر معتزله، افعال ذات باری برای یک سلسله مصلحتها است ولی از نظر اشاعره غلط است که بگوئیم افعال ذات باری به خاطر یک سلسله مصلحتهاست. خداوند متعال همانطوری که خالق و آفریننده مخلوقات است، خالق و آفریننده آن چیزهایی که مصلحت نامیده می‌شود نیز هست، بدون آنکه مخلوقی را به خاطر مصلحتی آفریده باشد و بدون آنکه رابطه‌ای تکوینی و ذاتی و علّی و معلولی میان اشیاء و مصلحتهایی که برای آنها فرض می‌شود وجود داشته باشد.

مشخص شـــدن صفوف

با طرح مسأله حسن و قبح عقلی و مسأله معلّل بودن افعال باری به اغراض در کنار دو مسأله پیشین، یعنی مسأله عدل و مسأله جبر و اختیار، صفوف گروههای کلامی کاملا مشخص شد. معتزله با شدت طرفدار عدل و عقل و استطاعت (اختیار) و حکمت (معلّل بودن افعال باری تعالی به اغراض) شدند؛ و اشاعره که تا آن زمان هنوز «اهل السّنّۀ» یا «اهل الحدیث» نامیده می‌شدند به شدت در مقابل معتزله و طرز تفکر آنها ایستادند.

معتزله به نام «عدلیه» خوانده شدند. این کلمه تنها نماینده مفهوم عدل نبود، از این کلمه علاوه بر مفهوم عدل به شکل معتزلی، مفاهیم اختیار، و حسن و قبح عقلی، و

معلّل بودن فعل باری به اغراض نیز فهمیده می‌شد.

عـــدل یا توحیـــد؟!!

خرده‌ای که اهل حدیث بر معتزله می‌گرفتند و معتزله جواب درستی نداشتند این بود که اصل عدل (به مفهوم شامل اختیار و حسن و قبح عقلی و معلّل بودن افعال باری به اغراض) با توحید افعالی و بلکه با توحید ذاتی سازگار نیست؛ زیرا اختیار معتزله نوعی «تفویض» است، یعنی اختیاری که معتزله قائل است نوعی واگذاری و سلب اختیار از ذات حق است و بر ضد توحید فعلی است که هم برهانی است و هم در سراسر قرآن به چشم می‌خورد. چگونه ممکن است به بهانه تنزیه خداوند از انتساب کارهایی که از نظر ما زشت است، برای ذات او شریکی در فاعلیت قائل شویم؟! ما همین قدر که به فاعلهایی مستقل و به خود واگذاشته شده و بی‌نیاز از ذات حق در فاعلیت قائل شدیم، برای خداوند شریک قائل شده‌ایم و حال آنکه نصّ قرآن کریم است که:

«... لم یتّخذ ولدا و لم یکن له شریک فی الملك و لم یکن له ولیّ من الذّلّ و کبّره تکبیرا»[۱]

همچنانکه حکمت و مصلحتی که معتزله درکارهای خداوند فرض می‌کنند، با توحید ذاتی و غنای ذاتی و منزّه بودن ذات حق از اینکه مانند داشته باشد و از اینکه معلول علتی باشد منافی است، زیرا اگر انسان کارهای خود را به خاطر غایتها و هدفها انجام می‌دهد، در حقیقت تحت تأثیر و انگیزه آن غایتها و هدفها قرار گرفته است. مگر نه این است که علت غائی، علّت علّت فاعلی است. یعنی علت غائی موجب فاعلیت فاعل است، اگر نباشد، فاعل، فاعل نیست. انسان که درکارهای خود غایت و هدف و غرض دارد، در حقیقت یک جبر از ناحیه هدف و غرض بر او حکومت می‌کند. خداوند متعال از هرگونه جبری آزاد و منزّه است هر چند جبر غرض و هدف بوده باشد.

اشاعره مدعی شدند که مسأله حسن و قبح ذاتی عقلی و حکم به اینکه افعال

۱. اسراء / ۱۱۱

باری تعالی الزاما باید بر معیار این حسن و قبح‌ها انجام گیرد نوعی تعیین تکلیف برای خداوند است؛ مثل این است که بگوئیم خداوند مجبور است کارهای خود را در «کادر» ی که عقل ما انسانها مشخص کرده است انجام دهد. اطلاق اراده و مشیت حق ابا دارد از این محدودیتها.

خلاصه سخن، اشاعره مدعی شدند که آنچه معتزله به نام عدل یا عقل یا اختیار و استطاعت، و یا حکمت و مصلحت طرح کرده‌اند اولا از نوع قیاس گرفتن خالق به مخلوق است، ثانیا با توحید ذاتی و افعالی ذات حق، منافی است.

معتزله متقابلا عقائد اشاعره را بر ضدّ اصل «تنزیه» که در قرآن کریم مکرّر به آن تصریح شده، دانستند. معتزله گفتند: لازمه عقائد اشاعره این است که ما به خدا چیزهایی نسبت دهیم که ذات حق از آنها منزّه است و قرآن کریم نیز تصریح کرده است به منزّه بودن ذات حق از آنها؛ از قبیل ظلم، عبث، فحشاء. گفتند: اگر عدل و اختیاری درکار نباشد، باید خداوند را «ظالم» بدانیم که بندگانی مضطّر آفریده و آنگاه آنها را مکلّف می‌کند و این موجودات مضطّر را که هیچ اختیاری از خود ندارند و گناه می‌کنند عذاب می‌کند؛ و چون هر کاری که بنده می‌کند در واقع بنده نمی‌کند بلکه خدا می‌کند پس این خدا است که مرتکب فحشا و زشتی می‌شود نه بنده؛ و چون طبق عقیده اشاعره، فعل خداوند خالی از هر غایت و غرضی است پس خداوند، عبث کار و بیهوده کار است. پس لازمه عقائد اشاعره این است که اموری را که برهان و قرآن توأما خداوند را از آنها تنزیه می‌کنند به خداوند نسبت دهیم، یعنی: ظلم، عبث، فحشاء.

هر کدام از دو مکتب اشعری و معتزلی یک نقطه قوّت داشت و یک نقطه ضعف. نقطه قوّت هر کدام، در ایرادهایی بود که از مکتب مخالف می‌گرفت، و نقطه ضعف هر کدام آنجا بود که می‌خواست از مکتب خود به صورت یک مکتب جامع دفاع کند.

پیروان هر یک از دو مکتب می‌خواستند صحّت و درستی مکتب خود را با اثبات بی‌اعتباری مکتب مخالف، ثابت کنند بدون آنکه بتوانند بخوبی از مکتب خود دفاع نمایند و از عهده اشکالاتی که بر خود آنها وارد است برآیند. پیروان هر دو مکتب به نقاط ضعف مکتب دیگر خوب وارد بودند و سخت به یکدیگر حمله می‌کردند.

معروف است: غیلان دمشقی که طرفدار عقیده اختیار بود روزی به ربیعهٔ الرأی که منکر اختیار بود رسید و بالای سرش ایستاد و گفت: «**انت الّذي يزعم انّ اللّه يحبّ ان يعصي** تو همان کسی که گمان می‌برد خدا دوست دارد مردم او را معصیت کنند» یعنی لازمه عقیده جبری تو این است که معصیت بندگان به اراده خود او باشد و او خودش

بخواهد و دوست داشته باشد که مردم او را معصیت کنند.

ربیعة الرأی بدون اینکه از این عقیده خود دفاع کند به نقطه ضعفی در عقیده غیلان دمشقی چسبید و گفت: «**انت الّذي يزعم انّ اللّه يعصي قهرا** تو همان کسی که می‌پندارد خداوند چیزی اراده می‌کند و انسانها چیز دیگر، و خداوند مقهور خواست بندگان می‌گردد».

قاضی عبد الجبار معتزلی روزی در محضر صاحب بن عبّاد نشسته بود، ابو اسحاق اسفرائنی وارد شد. ابو اسحاق، اشعری و جبری بود، برخلاف قاضی عبد الجبار که معتزلی و طرفدار اختیار بود. به محض آنکه چشم قاضی به ابو اسحاق افتاد، فریاد برکشید: «**سبحان من تنزّه عن الفحشاء** منزّه است ذات حق از اینکه کارهای زشت به او نسبت داده شود» کنایه از اینکه تو همه چیز را و از آنجمله کارهای زشت را از خدا می‌دانی.

ابو اسحاق نیز بدون آنکه از عقیده خود دفاع کند، فورا گفت: «**سبحان من لا يجري فی ملكه الّا ما يشاء** منزّه است آنکه در سراسر ملکش (ملک وجود) جریانی رخ نمی‌دهد مگر به مشیت خود او» کنایه از اینکه تو با عقیده تفویض، برای خدا در ملک خدا شریک قائل شده‌ای و انسانها را در افعالشان، مستقل و به خود واگذاشته شده و بی‌نیاز از خداوند می‌دانی.

معتزله خود را «اهل العدل و التوحید» می‌خوانند. نظر معتزله اینجا به توحید صفاتی است. اشاعره، طرفدار صفات زائد و مغایر با ذات بودند، مثلا علم یا قدرت یا حیات خداوند را حقیقتی مغایر با ذات خدا می‌دانستند و مانند ذات خداوند «قدیم» می‌دانستند، برخلاف معتزله که به صفات مغایر با ذات قائل نبودند.

معتزله عقیده اشاعره را در باب صفات باری تعالی نوعی شرک تلقی می‌کردند؛ می‌گفتند: لازمه سخن اشاعره این است که ما در کنار ذات خدا یک سلسله قدیمهای دیگر نیز قائل شویم، و چون قدیم بودن مساوی با نفی معلولیت و مخلوقیت است و ملازم با غنای ذاتی است پس به عقیده اشاعره به عدد صفات باری تعالی «قدیم» و «غنیّ بالذات» وجود دارد، پس به عدد صفات خدا، خدا وجود دارد. ولی خود معتزله چون به صفات مغایر با ذات قائل نبودند، طبعا به بیش از یک قدیم قائل نبودند. این بود که معتزله خود را اهل العدل و التوحید می‌نامیدند و مقصودشان توحید صفاتی بود.

اما در توحید افعالی، کمیت معتزله لنگ بود و اشاعره در توحید افعالی، خود را «اهل التوحید» می‌نامیدند.

حقیقت این است که معتزله در عین اینکه در توحید صفاتی، ایرادات بجایی به

اشاعره داشتند کمیت خودشان هم در توحید صفاتی لنگ بود؛ زیرا اگر چه معتزله به صفات مغایر با ذات قائل نبودند، اما از عهده اثبات عینیت صفات با ذات نیز برنیامدند. آنها مسأله «نیابت» ذات از صفات را طرح کردند که نقطه ضعف بزرگی در مکتب معتزله است.

اشاعره نقاط ضعف دیگری داشتند. گذشته از اینکه مکتب اشعری نتوانست مسائل: عدل، عقل، اختیار، حکمت را توجیه کند، در مسأله توحید که حساسیت زیادی نسبت به آن نشان می‌داد نیز سخت درماندگی پیدا کرد. اشاعره مجبور شدند که به بهانه توحید افعالی، نظام ذاتی سببی و مسبّبی را انکار کنند و هر چیز را مستقیما و بلاواسطه و بدون دخالت هیچ شرط و واسطه‌ای منبعث از اراده خداوند بدانند. اهل فن می‌دانند که چنین عقیده‌ای بر ضد بساطت و علوّ و شموخ ذات مقدّس الهی است.

هر دو مکتب، خود را میان عدل و توحید افعالی مردّد دیدند. معتزله توحید افعالی را به خیال خود فدای عدل کردند، و اشاعره به گمان خود عدل را فدای توحید افعالی نمودند. اما در حقیقت نه معتزله توانستند عدل را به شکل صحیحی توجیه کنند و نه اشاعره به عمق توحید افعالی رسیدند.

اگر چه مسائل مورد اختلاف اشاعره و معتزله زیاد است، ولی عمده، دو مسأله است: توحید، عدل. بحثهای کلامی چنانکه در پیش دیدیم، از مسائل مربوط به عدل آغاز شد و سپس دامنه‌اش به مسائل مربوط به توحید کشیده شد. توحید مراتبی دارد: توحید ذات، توحید صفات، توحید افعال، توحید در عبادت. در توحید ذات، یعنی یگانگی ذات مقدّس در مرتبه ذات و اینکه مثل و مانند ندارد: **لیس کمثله شيء**[1] هیچ چیز در مرتبه ذات او نیست، همه چیز مخلوق و محتاج اوست و او خالق کل و غنّی بالذات است، میان مسلمین اختلافی نیست. در توحید صفات، اختلاف شد، اشاعره منکر توحید و طرفدار تکثیر شدند؛ و در توحید افعالی کار برعکس شد، اشاعره به توحید گرائیدند و معتزله به تکثیر. درباره توحید در عبادت نیز میان مسلمین کوچک‌ترین اختلافی نشد، یعنی احدی قائل به تکثیر نگردید. بعضی از علماء اسلامی و در رأس همه آنها «ابن تیمیه» شامی حنبلی معتقد شد که بسیاری از عقائد و اعمال جاری مسلمین با توحید در عبادت منافی است، مانند اعتقاد به شفاعت و یا حاجت خواستن و توسّل به اولیاء. این افکار بعدها منجر به پیدایش مذهبی به نام «مذهب وهابیه» گردید.

---

۱. شوری / ۱۱

تأثیر کلام اســـلامی در فلسفه اســـلامی

بحثهای کلامی اسلامی هر چند به نتیجه نهائی نرسید ولی این مباحث کمک و مدد فراوانی کرد به حکما و فلاسفه اسلامی در مسائل الهیات. یکی از جهاتی که فلسفه اسلامی در مسائل «الهیات بالمعنی الاخص» سرزمینهای جدیدی فتح کرد و فاصله‌اش با فلسفه یونانی و اسکندرانی زیاد شد مایه‌هایی است که از کلام اسلامی گرفت. متکلّمین، این حق را به گردن فلاسفه دارند که افقهای نوی گشودند و مسائل ویژه‌ای طرح کردند اگرچه خود از عهده حلّ آنها برنیامدند.

متکلّمین علاوه بر اینکه با طرح یک سلسله مسائل، راه را برای فلاسفه باز کردند، از راه دیگر نیز خدمت بسزائی کردند، و آن اینکه چون در مقابل اندیشه یونانی تسلیم نبودند، به مقام معارضه برمی‌آمدند و به چهره فلسفه و فلاسفه ناخن می‌زدند، در ردّ فلسفه و فلاسفه کتاب می‌نوشتند و آراء آنها را نقض و رد می‌کردند. باب تشکیک و تردید در اندیشه‌های فلسفی را آنها باز کردند. تصادم و اصطکاک آراء و عقاید متکلّمان با آراء فلاسفه، و تلاشهای سخت فلاسفه برای خروج از بن‌بستها، تحرّک خاصّی در الهیات فلسفه اسلامی بوجود آورد. در تلاشهای سخت است که برقهایی می‌جهد و سرزمینهای تازه‌ای کشف می‌شود.

مکتب عقـــلی شـــیعی

در این میان مکتب کلامی و فلسفی شیعی جالب توجه است. مکتب معتزله و اشاعره که از آنها سخن گفتیم هر دو مربوط است به جهان تسنن. شیعه همچنانکه در فروع احکام، استقلال داشت، در اصول و مسائل کلامی فلسفی و به اصطلاح در «معارف اسلامی» نیز کاملا مستقل بود.

در مکتب کلامی و فلسفی شیعی، مسائل عدل و توحید، مطرح و عمیق‌ترین نظریات ابراز گردید. در چهار مسأله معروف، یعنی عدل و عقل و استطاعت و حکمت، جانب معتزله حمایت شد و به همین جهت شیعه جزء «عدلیه» به شمار آمد. ولی در مکتب شیعه، مفهوم هر یک از این چهار تا با آنچه معتزله به آن معتقد بودند تفاوتهایی داشت. مثلا در مکتب شیعی هرگز «اختیار» به صورت «تفویض» و واگذاری که نوعی سلب اختیار از ذات حق و نوعی استقلال در فاعلیت و نوعی خداگونگی برای انسان

است که طبعا ملازم با شرک است، تفسیر نشد. در این مکتب، برای اولین بار ائمه اطهار (علیهم السلام) که الهام بخش این مکتب بودند اصل «امر بین الامرین» را طرح کردند و این جمله، معروف و مشهور شد که:

لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین.

در این مکتب، اصل عدل به مفهوم جامع خود تأیید شد بدون آنکه کوچک‌ترین ضربه‌ای به توحید افعالی یا توحید ذاتی وارد آید؛ عدل در کنار توحید قرار گرفت و بحق گفته شد که:

العدل و التّوحید علویان، و الجبر و التّشبیه امویان.

در این مکتب، اصالت عدل، و حرمت عقل، و شخصیت آزاد و مختار انسان و نظام حکیمانه جهان، اثبات شد بدون آنکه خدشه‌ای بر توحید ذاتی یا افعالی وارد شود؛ اختیار انسان تأیید شد بدون آنکه انسان بصورت شریکی در «ملک الهی» چهره بنماید و اراده الهی، مقهور و مغلوب اراده انسانی تلقی شود؛ قضا و قدر الهی در سراسر هستی اثبات شد بدون آنکه نتیجه‌اش مجبور بودن انسان در برابر قضا و قدر الهی باشد.

در مکتب کلامی شیعی، در مسائل مربوط به توحید، گرایشها همه توحیدی بود؛ یعنی در توحید و تکثیر صفات، شیعه طرفدار توحید صفاتی شد و عقیده اشاعره را نفی کرد و با معتزله موافقت کرد، با این تفاوت که کار معتزله به نفی صفات و نیابت ذات از صفات کشید، ولی شیعه معتقد به اتحاد صفات با ذات و عینیت ذات با صفات شد که یکی از عمیق‌ترین معارف الهی است؛ و در توحید افعالی، جانب اشاعره را گرفت ولی با این تفاوت که نظام علل و معلولات و اسباب و مسبّبات را نفی نکرد. در مکتب کلامی شیعه، توحید ذاتی و صفاتی و افعالی در اوجی بیان شد که در جهان سابقه نداشت[1].

در مقدمه جلد پنجم «اصول فلسفه و روش رئالیسم» الهامگیری حکمای الهی

۱. ما در کتاب «سیری در نهج البلاغه» بخش توحید، و هم در جلد پنجم «اصول فلسفه و روش رئالیسم» این مطلب را توضیح داده‌ایم. در کتاب «انسان و سرنوشت» درباره رابطه قضا و قدر با اختیار و آزادی انسان بحث کرده‌ایم.

اسلامی را از معارف قرآنی و از سایر متون اسلامی اعمّ از حدیث و خطبه و دعا توضیح داده‌ایم و در اینجا لزومی به توضیح بیشتر نمی‌بینیم.

حکمای اسلامی، با آشنائی با اصول صحیح برهانی از یک طرف، و الهامگیری از معارف اسلامی از طرف دیگر، در اثر مجاهدت هزار ساله، موفق شدند «الهیات بالمعنی الاخص» را بر پایه بس استواری بنا کنند.

از نظر حکمای الهی اسلامی، عدل به عنوان حقیقتی واقعی تفسیر می‌شود بدون آنکه مستلزم این باشد که ذات اقدس الهی محکوم یک جبر و یک قانون بوده باشد و بر قاهریت علی الاطلاق ذات باری، خدشه‌ای وارد آید. حسن و قبح عقلی نیز به گونه‌ای دیگر تفسیر شد، از حوزه معقولات نظری که ارزش کشف و ارائه حقیقت دارد خارج گردید و جزء اندیشه‌های ضروری عملی اعتباری قرار گرفت و به همین دلیل به هیچوجه به عنوان معیار و مقیاس برای افعال باری تعالی پذیرفته نشد. حکماء برخلاف متکلّمین هرگز از این مفاهیم در سطح معارف ربوبی استفاده نکردند.

مسأله غایت و غرض نیز پس از تقسیم غایت به غایت فعل و غایت فاعل و اینکه مفهوم حکمت درباره باری تعالی مساوی است با مفهوم عنایت و ایصال اشیاء به غایات آنها، تکلیف روشنی پیدا کرد. از نظر حکماء هر فعلی غایتی دارد و ذات اقدس الهی غایت کل یعنی غایة الغایات است؛ اشیاء همه از او و به سوی او است:

و انّ الی ربّك المنتهي[1].

البته هر یک از مباحث نامبرده، دامنه درازی دارد و در این مقدمه بیش از این نتوان از این مقولات سخن گفت.

طرح اصـــل عدل در حوزه فقـــه

ریشه طرح مسأله «عدل» را در جهان اسلام، تنها در علم کلام و در میان متکلّمان نباید جستجو کرد، ریشه‌ای هم در جای دیگر دارد و آن فقه اسلامی است.

جامعه اسلامی از بدو تشکیل، بر محور کتاب و سنّت تأسیس شد. این جامعه مقررات و قوانین خود را اعمّ از عبادی یا تجاری یا مدنی یا جزائی یا سیاسی از منبع

---

۱. نجم / ۴۲

وحی الهی می‌خواست. آنجا که تکلیف یک حادثه در قرآن بطور صریح بیان شده است و یا سنّت قطعی در میان است و یا دسترسی به شخص رسول خدا و یا ائمه معصومین (از نظر شیعه) ممکن بود تکلیف روشن بود. اما آنجا که آیه صریح یا سنت قطعی وجود نداشت و دسترسی به معصوم هم نبود طبعا پای اجتهاد و استنباط به میان می‌آمد.

اینکه اجتهاد از کی آغاز شد و چه تحولاتی در میان اهل سنت و چه تطّوراتی در شیعه پیدا کرد بحث دامنه‌داری است که اینجا محل طرح آن نیست. تردیدی نیست که از زمان رسول خدا و حدّاقل از وقایع مقارن ایام وفات آن حضرت، این کار آغاز شد. اما اینکه آیا از اول بطور صحیح انجام گرفت یا بطور ناصحیح، مطلب دیگری است و ما در جای دیگر به این مطالب اشاره کرده‌ایم[1].

فقه اسلامی نیز مانند علوم دیگر بسرعت متطوّر و متکامل شد و طبعا سیستمهای مختلفی در آن بوجود آمد. در میان اهل تسنن دو سیستم فقهی به وجود آمد: سیستم اهل حدیث که بیشتر میان فقهای مدینه معمول بود و سیستم رأی و قیاس که بیشتر میان فقهای عراق معمول بود.

روش اهل حدیث این بود که در مسائل، در درجه اول به قرآن رجوع می‌کردند، اگر حکم مسأله را در قرآن نمی‌یافتند به حدیث پیغمبر مراجعه می‌کردند، اگر احادیث، مختلف بود، به ترجیح احادیث از نظر راویان سند می‌پرداختند، اگر در حدیث نمی‌یافتند و یا ترجیحی در میان احادیث مختلف به دست نمی‌آوردند به اقوال و فتاوای صحابه رجوع می‌کردند و اگر از این راه هم طرفی نمی‌بستند کوشش می‌کردند به نحوی از اشاراتی که در نصوص هست چیزی استفاده کنند و بندرت اتفاق می‌افتاد که به رأی و قیاس متوسل شوند.

روش اهل قیاس غیر این بود. آنها اگر حکمی را در قرآن یا سنّت، قطعی نمی‌یافتند به احادیث منقوله چندان اعتماد نمی‌کردند زیرا آنها را غالبا مجعول یا تحریف شده می‌دانستند. معتقد بودند که یک نفر فقیه در اثر ممارست در مقررات قطعی اسلامی، به روح قوانین اسلامی آشنا می‌شود و از روی مشابهات می‌تواند حکم مسأله مورد نظر را اکتشاف کند.

۱. این بنده در نشریه سالانه «مکتب تشیع» منتشر در قم در سال ۱۳۴۰، مقاله‌ای تحت عنوان «اصل اجتهاد در اسلام» نگاشت و این تاریخچه را به طور فشرده ذکر کرد. طالبان می‌توانند به آن مقاله مراجعه کنند. [این مقاله در کتاب «ده گفتار» اثر استاد شهید به چاپ رسیده است].

اهل رأی و قیاس معتقد بودند که «عدالت» و «مصلحت» می‌تواند راهنمای خوبی برای فقیه باشد. اینجا بود که فقیه، خود را موظف می‌دید که درباره آنچه «مقتضای عدالت» است و آنچه مصلحت اقتضا می‌کند بیندیشد. اصطلاحاتی از قبیل «استحسان» یا «استصلاح» از همین جا پیدا شد.

جـــدال اهل حدیث و اهل قیـــاس

اهل حدیث، روش اهل قیاس را نوعی افراط در رجوع به عقل و نوعی کوتاهی در اخذ به حدیث و به عبارت دیگر نوعی سطحی‌نگری در کشف مصالح واقعی تلقی می‌کردند؛ می‌گفتند: بنای کار شرع بر جمع متفرّقات و تفریق مجتمعات است و از سطح عقول عادی بدور است؛ عقل را نرسد که ساده پنداری کند و خیال کند که به ریشه و روح احکام می‌تواند برسد. متقابلاً اهل قیاس، اهل حدیث را به جمود و تحجّر متهم می‌کردند.

در فنّ «اصول فقه» قاعده‌ای است که به «قاعده ملازمه» یعنی ملازمه حکم عقل و شرع معروف است. این قاعده با این عبارت بیان می‌شود:

کلّ ما حکم به العقل حکم به الشّرع، و کلّ ما حکم به الشّرع حکم به العقل.

مقصود این است که هر جا که عقل، یک «مصلحت» و یا یک «مفسده» قطعی را کشف کند، به دلیل «لمّی» و از راه استدلال از علت به معلول حکم می‌کنیم که شرع اسلام در اینجا حکمی دائر بر استیفای آن مصلحت و یا دفع آن مفسده دارد هر چند آن حکم از طریق نقل به ما نرسیده باشد، و هر جا که یک حکم وجوبی یا استحبابی یا تحریمی و یا کراهتی دارد، ما به دلیل «انّی» و از راه استدلال از معلول به علت کشف می‌کنیم که مصلحت و مفسده‌ای درکار است هر چند بالفعل عقل ما از وجود آن مصلحت یا مفسده آگاه نباشد.

از نظر فقهای اسلامی، خصوصا آنان که بیشتر به رأی و قیاس گرایش داشتند هماهنگی کاملی میان شرع و عقل برقرار است، دستورهای اسلامی یک سلسله دستورهای مرموز و مجهول و غیر قابل درک نیست که صددرصد تعبّد در آنها حکمفرما باشد، تعقّل هم نقشی دارد در فهم و استنباط احکام.

این دانشمندان، مسأله حسن و قبح عقلی را که قبلاً یک بحث کلامی بود وارد «اصول فقه» کردند و آن حسن و قبح‌ها را به عنوان «مناطات» و «ملاکات» احکام

شناختند و گفتند: در میان «مناطات» و «ملاکات» آنچه عقل از همه بدیهی‌تر و روشنتر درک می‌کند، حسن عدالت و احسان، و قبح ظلم و عدوان است. و به این ترتیب عدل و ظلم به صورت معیاری در فقه اسلامی درآمدند.

اهل حدیث، منابع فقه را در اسلام سه چیز می‌دانستند: کتاب (قرآن) و سنّت و اجماع. اما اهل رأی و قیاس، منابع فقه را چهار چیز می‌دانستند: سه منبع مذکور به علاوه رأی و قیاس.

اهل حدیث بر اهل رأی و قیاس انتقاداتی داشتند، با ذکر یک سلسله مثالها روشن می‌کردند که اعتماد به رأی و قیاس، انسان را در کشف احکام شرعی دچار انحراف و اشتباه می‌کند، و اهل رأی و قیاس نیز متقابلا آنها را به اعتماد به یک سلسله احادیث منقوله که اعتبار و درستی آنها روشن نیست متهم می‌کردند.

روش فقهی شـــیعی

فقه و اجتهاد شیعه، مانند کلام و فلسفه، راه مستقلّی طی کرد. در فقه شیعه، اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری و قاعده ملازمه حکم عقل و شرع، مورد تأیید قرار گرفت و حق عقل در اجتهاد، محفوظ ماند. اما رأی و قیاس بیش از آنچه در میان گروه اهل حدیث از اهل تسنن مورد تخطئه واقع شده بود در میان شیعه مورد تخطئه قرار گرفت.

تخطئه قیاس در شیعه نه بدان جهت بود که اصحاب حدیث از اهل تسنن می‌گفتند- که عبارت بود از عدم حجّیت عقل به عنوان یکی از ادلّه شرعیه در احکام- بلکه به دو جهت دیگر بود: یکی اینکه رأی و قیاس، عمل به ظنّ است نه عمل به علم، تبعیت از خیال است نه تبعیت از عقل؛ دیگر اینکه مبنای لزوم رجوع به رأی و قیاس این است که اصول و کلیات اسلامی وافی نیست، و این، ظلم و یا جهل به اسلام است. درست است که بیان احکام همه مسائل بطور جزئی و فردی نشده است، و امکان هم ندارد، زیرا جزئیات غیرمتناهی است؛ ولی کلیات اسلامی به نحوی تنظیم شده که جوابگوی جزئیات بی‌پایان و اوضاع مختلف مکانی و شرائط متغیر زمانی است. علیهذا وظیفه یک فقیه این نیست که به لفظ، جمود کند و حکم هر واقعه جزئی را از قرآن یا حدیث بخواهد؛ و این هم نیست که به بهانه نبودن حکم یک مسأله، به خیالبافی و قیاسی بپردازد؛ وظیفه فقیه «تفریع» و ردّ فروع بر اصول است. اصول اسلامی در کتاب و سنّت موجود است. فقط یک «هنر» لازم است و آن هنر «اجتهاد» یعنی تطبیق

هوشیارانه و زیرکانه کلیات اسلامی بر جریانات متغیر و زودگذر است.

در کتاب «اصول کافی» بابی دارد تحت همین عنوان که: «هیچ مسأله‌ای نیست مگر اینکه اصول آن در کتاب و سنّت هست».

علیهذا اصل «عدل» و اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری، و بالطبع اصل حسن و قبح عقلی و اصل حجّیت عقل، به عنوان زیربنای فقه اسلامی شیعی معتبر شناخته شد؛ و بالاخره اصل «عدل» جای خویش را در فقه اسلامی بازیافت.

در فقه شیعه میان عقل و خیال، و به عبارت دیگر میان برهان عقلی و قیاس ظنّی که همان تمثیل منطقی است تفکیک شد؛ گفته شد منابع فقه چهار است: کتاب، سنّت، اجماع، عقل. در این مکتب فقهی با اینکه رأی و قیاس مردود گشت، عقل و برهان معتبر شناخته شد.

اصل عدل در حوزه‌های اجتـــماعی و ســـیاسی

آنچه تاکنون گفته شد مربوط به طرح علمی مسأله عدل در جوّ فکری و علمی جهان اسلام بود؛ همه مربوط به این بود که چگونه شد که مسأله «عدل الهی» در نظام تکوین و یا نظام تشریع، از قرون اولیه اسلامی وارد علوم اسلامی شد و تا آنجا اهمیت یافت که بعضی فرق، خود را «عدلیه» خواندند و «عدل» را یکی از اصول اعتقادی و مایه امتیاز اعتقادی خود از سایر فرق بشمار آوردند؛ چنانکه ما شیعیان، اصول اعتقادی اسلامی خود را که می‌شماریم «عدل» را به عنوان یکی از اصول دین نام می‌بریم.

علاوه بر طرح علمی، به نوعی دیگر نیز این مسأله از صدر اسلام در جامعه اسلامی و در سطح عامّه مردم مطرح بوده است، و آن مرحله اجرائی عدل است. یک نفر مسلمان، از بدیهیات اوّلیه اندیشه‌های اسلامی اجتماعی‌اش، این بوده که امام و پیشوا و زعیم باید عادل باشد، قاضی باید عادل باشد، شاهد محکمه باید عادل باشد، شاهد طلاق یا رجوع باید عادل باشد؛ و از نظر یک مسلمان شیعی، امام جمعه و جماعت نیز باید عادل باشد. هر مسلمان همواره در برابر پستهایی که یک مقام عادل باید اشغال کند احساس مسؤولیت می‌کرده است. این جمله رسول اکرم زبانزد خاص و عام بود: **افضل الجهاد کلمة عدل عند امام جائر**[1]؛ و چه شهامتها و حماسه‌ها که

۱. کافی، ج ۵، ص ۶۰.

این جمله کوتاه آفریده است.

طرح مسأله عدل از نظر عملی و عینی در سطح اجتماع، تاریخچه بس درازی دارد و چون از موضوع بحث کتاب خارج است ما وارد آن نمی‌شویم.

سرمنشأ اصلی

خواننده پس از وقوف به جریانات علمی و عملی که بدانها اشاره شد یک سؤال اصلی برایش باقی می‌ماند و آن اینکه: چرا کلام اسلامی بیش از هر چیز به مسأله عدل پرداخت؟ و چرا فقه اسلامی قبل از هر چیزی مسأله عدل برایش مطرح شد؟ و چرا در جهان سیاست اسلامی بیش از هر کلمه‌ای کلمه عدل به گوش می‌خورد؟ اینکه در همه حوزه‌ها سخن از عدل بود باید یک ریشه و سرمنشأ خاص داشته باشد.

آیا جریان اصلی دیگری درکار بوده که همه این جریانها را او برمی‌انگیخته و تغذیه می‌کرده است؟

از نظر ما ریشه اصلی و ریشه ریشه‌های طرحهای علمی و عملی مسأله عدل را در جامعه اسلامی، در درجه اول، در خود قرآن کریم باید جستجو کرد. قرآن است که بذر اندیشه عدل را در دلها کاشت و آبیاری کرد و دغدغه آن را چه از نظر فکری و فلسفی و چه از نظر علمی و اجتماعی در روحها ایجاد کرد. این قرآن است که مسأله عدل و ظلم را در چهره‌های گوناگونش: عدل تکوینی، عدل تشریعی، عدل اخلاقی، عدل اجتماعی طرح کرد.

قرآن تصریح می‌کند که نظام هستی و آفرینش، بر عدل و توازن و بر اساس استحقاقها و قابلیتها است. گذشته از آیات زیادی که صریحا ظلم را از ساحت کبریائی بشدت نفی می‌کند، و گذشته از آیاتی که ابلاغ و بیان و اتمام حجت را از آن جهت از شؤون پروردگار می‌شمارد که بود اینها نوعی عدل، و هلاک بشر با نبود آنها نوعی ظلم و ستم است، و گذشته از آیاتی که اساس خلقت را بر حق- که ملازم با عدل است- معرفی می‌نماید؛ گذشته از همه اینها در برخی از آیات، از مقام فاعلیت و تدبیر الهی بعنوان مقام قیام به عدل یاد می‌کند:

شهد اللّه انّه لا اله الّا هو و الملائکة و اولوا العلم قائما بالقسط[1].

و یا عدل را ترازوی خدا در امر آفرینش می‌داند:

---

۱. آل عمران / ۱۸

و السّماء رفعها و وضع المیزان[۱].

در ذیل همین آیه است که رسول خدا فرمود:

بالعدل قامت السّموات و الارض[۲].

«آسمانها و زمین به عدل برپا است».

عدل تشریعی- یعنی اینکه در نظام جعل و وضع و تشریع قوانین، همواره اصل عدل، رعایت شده و می‌شود- نیز صریحا مورد توجه قرآن قرار گرفته است. در قرآن کریم تصریح شده که حکمت بعثت و ارسال رسل این است که عدل و قسط بر نظام زندگانی بشر حاکم باشد:

لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم النّاس بالقسط[۳].

«همانا فرستادگان خویش را با دلائل روشن فرستادیم و همراه آنها کتاب و مقیاس (قانون) فرستادیم تا مردم بدینوسیله عدل را بپا دارند».

بدیهی است که برقراری اصل عدل در نظامات اجتماعی، موقوف به این است که اولا نظام تشریعی و قانونی، نظامی عادلانه باشد، و ثانیا عملا به مرحله اجرا درآید.

علاوه بر این اصل کلی که قرآن در مورد همه پیامبران بیان کرده است، در مورد نظام تشریعی اسلامی می‌گوید: **قل امر ربّي بالقسط**[۴]. یا در مورد برخی دستورها می‌گوید: **ذلکم اقسط عند اللّه**[۵].

قرآن کریم، امامت و رهبری را «پیمان الهی» و مقامی «ضدّ ظلم» و «توأم با عدل» می‌داند. قرآن آنجا که درباره شایستگی ابراهیم برای امامت و رهبری سخن می‌گوید، برداشتش چنین است: «آنگاه که ابراهیم از همه کوره‌ها خالص درآمد به او ابلاغ شد که تو را به امامت و رهبری برگزیدیم. ابراهیم در خواست کرد- و یا استفهام نمود- که این موهبت الهی در نسل او ادامه یابد. به او پاسخ داده شد که: امامت و

۱. الرحمن/ ۷

۲. تفسیر صافی، ذیل همین آیه (چاپ اسلامیه، ج ۲، ص ۶۳۸)

۳. حدید/ ۲۵

۴. اعراف/ ۲۹

۵. بقره/ ۲۸۲

رهبری، پیمانی است الهی و ستمکاران را در آن نصیبی نیست: **لا ينال عهدي الظالمين**»[۱].

قرآن، انسان اخلاقی را به عنوان «صاحب عدل» نام می‌برد. در چند جای قرآن که سخن از داوری و یا گواهی انسانهایی است که از نظر تربیتی و اخلاقی و روحی قابل اعتماد باشند، آنها را به همین عنوان که گفتیم نام می‌برد؛ مثل اینکه می‌فرماید: **يحكم به ذوا عدل منكم**[۲]؛ یا می‌فرماید: و **اشهدوا ذوي عدل منكم**[۳].

پس از ترجمه آثار یونانی در جهان اسلام، این جمله افلاطون معروف شد که «عدالت، مادر همه فضائل اخلاقی است» ولی در حدود دو قرن پیش از آنکه سخن افلاطون در میان مسلمین شناخته بشود، مسلمین از زبان قرآن این سخن را شنیده بودند.

بیشترین آیات مربوط به عدل، درباره عدل جمعی و گروهی است اعمّ از خانوادگی، سیاسی، قضائی، اجتماعی. تا آنجا که این بنده به تقریب بدست آورد در حدود ۱۶ آیه در این زمینه است.

در قرآن، از توحید گرفته تا معاد، و از نبوّت گرفته تا امامت و زعامت، و از آرمانهای فردی گرفته تا هدفهای اجتماعی، همه بر محور عدل استوار شده است. عدل قرآن، همدوش توحید، رکن معاد، هدف تشریع نبوّت، فلسفه زعامت و امامت، معیار کمال فرد، و مقیاس سلامت اجتماع است.

عدل قرآن، آنجا که به توحید یا معاد مربوط می‌شود، به نگرش انسان به هستی و آفرینش، شکل خاص می‌دهد، و به عبارت دیگر، نوعی «جهان‌بینی» است؛ آنجا که به نبوّت و تشریع و قانون مربوط می‌شود، یک «مقیاس» و «معیار» قانون شناسی است، و به عبارت دیگر جای پایی است برای عقل که در ردیف کتاب و سنّت قرار گیرد و جزء منابع فقه و استنباط بشمار آید؛ آنجا که به امامت و رهبری مربوط می‌شود یک «شایستگی» است؛ آنجا که پای اخلاق به میان می‌آید، آرمانی انسانی است؛ و آنجا که به اجتماع کشیده می‌شود یک «مسؤولیت» است.

چگونه ممکن بود مسأله‌ای که در قرآن تا این پایه بدان اهمیت داده شده که هم جهان‌بینی است، و هم معیار شناخت قانون، و هم ملاک شایستگی زعامت و رهبری، و هم آرمانی انسانی، و هم مسؤولیتی اجتماعی، مسلمین با آن عنایت شدید و حساسیت

۱. بقره/ ۱۲۴
۲. مائده/ ۹۵
۳. طلاق/ ۲

فراوانی که در مورد قرآن داشتند نسبت به آن بی‌تفاوت بمانند.

این است که ما معتقدیم دلیلی ندارد که در پی علتی دیگر برویم و فکر خود را خسته نماییم که چرا از آغاز نهضتهای فکری و عملی مسلمین، همه جا کلمه «عدل» به چشم می‌خورد؟

علت اصلی حساسیت مسلمین نسبت به این مسأله، و علت راه یافتن این اصل در کلام و در فقه و در حوزه‌های اجتماعی اسلامی، بلا شک قرآن بود. اما علت جبهه‌گیریهای مختلف در این مسأله که برخی آن را عریان و بدون لفّافه پذیرفتند و برخی با یک سلسله توجیهات و تأویلات آن را از اثر انداختند و چیزهای دیگر است که برخی روانی است، و برخی اجتماعی و برخی سیاسی. این است نظر ما درباره سرمنشأ اصلی طرح این مسأله در جامعه اسلامی.

افرادی دیگر، ممکن است که به گونه‌ای دیگر و از زاویه دیگر این مسأله را تعلیل و تحلیل کنند.

چنانکه می‌دانیم پیروان برخی مکتبها بطور کلّی جریانات اجتماعی را به گونه‌ای دیگر تعلیل و تحلیل می‌کنند. پیروان این مکتبها یک سلسله قالبهای ساخته و از پیش پرداخته‌ای دارند و به هر ضرب و زور هست می‌خواهند همه حوادث را در آن قالبها بشناسانند.

در این گونه مکتبها مسأله تضادهای طبقاتی و موضعگیریهای اجتماعی بر اساس برخورداریها و محرومیتها، نقش اصلی و اساسی را در همه حرکتها و جنبشها ایفا می‌کنند. از نظر پیروان آن مکتبها همه تجلیات روحی و فکری و ذوقی و عاطفی بشر، انعکاسی از نیازهای مادّی و روابط اقتصادی است؛ همه شؤون، رو بنا است و چیزی که زیربنا است اقتصاد و شؤون اقتصادی است؛ خصوصیات فکری و ذوقی و عاطفی و هنری هر کس را در موضعگیری خاص طبقاتی او باید جستجو کرد. اگر سعدی گفته است: «مایه عیش آدمی شکم است» از نظر این گروه، نه تنها مایه عیش، بلکه مایه فکر و احساس و عاطفه و ذوق و بالاخره آنچه مقدّس نامیده می‌شود نیز شکم است، همه راهها به شکم منتهی می‌شود.

از نظر پیروان این مکتبها اگر می‌بینیم که در جامعه‌ای بیش از همه چیز سخن عدل به میان می‌آید، ریشه آن را در نابرابریهای اقتصادی و اجتماعی باید جستجو کنیم نه در جای دیگر، و اگر دو گروه مشخّص می‌بینیم که در لباس فقه یا کلام در برابر یکدیگر جبهه‌گیری می‌کنند: گروهی طرفدار جدّی اصالت عدل به عنوان یک جهان‌بینی و یا یک معیار برای قانون می‌گردد و گروهی دیگر برعکس، منکر همه این

اصالتها می‌شود، باید بدانیم که این جبهه گیریهای عقلی و فکری و کلامی و فقهی، نمایانگر یک جبهه گیری زیر پرده است که گروه وابسته به طبقات محروم و محکوم، در مقابل طبقات مرفّه و برخوردار کرده است. اندیشه تابع شکم است. محال است که یک برخوردار مرفّه، از اصل عدل دفاع کند، همچنانکه محال است که یک محروم زجر کشیده منکر اصالت عدل بشود.

از نظر ما، اینگونه توجیه تاریخ، یکسونگری است. شک ندارد که نیاز مادی، یک عامل بسیار مهم و اساسی در گرایشهای انسان است و احیانا جای پایی از علل اقتصادی نیز در جبهه گیریهای فکری و اجتماعی و سیاسی اسلامی می‌توان یافت. اما نمی‌توان همه جاذبه‌هایی که انسان را احاطه کرده و تحت نفوذ قرار می‌دهد و همه عوامل اصلی و اساسی‌ای را که در بافت تاریخ انسان مؤثر است در نیازهای اقتصادی خلاصه کرد؛ و شاید هنوز زود است که درباره مجموع عوامل اساسی حاکم بر زندگی فردی و اجتماعی انسان اظهار نظر قاطع بشود. قدر مسلّم این است که نیازهای مادی را به عنوان نیاز اصلی منحصر نتوان مورد قبول قرار داد.

من نمی‌دانم چگونه با این قالبها و معیارها می‌توان توجیه کرد که مثلا چرا مأمون و معتصم و واثق بشدت طرفدار مکتب اعتزال می‌شوند و اصل عدل را می‌پذیرند و در مقابل، متوکل که وابسته به همان طبقه و همان گروه و همان خون بود، گرایشی در جهت مخالف پیدا می‌کند و با طرفداران عدل همان را می‌کند که اسلافش با مخالفان عدل کردند.

یا مثلا چگونه می‌توان فکر صاحب بن عبّاد را که یکی از برخوردارترین و متنعّم‌ترین مردم جهان بود در حمایت شدید از اصل عدل توجیه کرد، در صورتی که اکثریت قریب به اتفاق علمای محروم زمان او منکر این اصل بودند و عقیده اشعری داشتند.

صاحب بن عبّاد وزیر برخورداری است و از این نظر کمتر نظیر دارد. او اولا برخلاف اکثر وزرا که سری سالم به گور نمی‌برند و عاقبت مغضوب بالاتر از خود می‌گردند، تا آخر عمر وزیر باقی ماند و تشییع جنازه تاریخی کم نظیری چه از نظر کمیت و چه از نظر کیفیت از او شد.

ابن خلّکان می‌گوید:

«هیچکس مانند صاحب بن عبّاد خوشبختی و خوش شانسی زمان حیات و بعد از ممات را توأم با یکدیگر جمع نکرد».

صاحب بن عبّاد که هم وزیر بود و هم عالم، زندگی را مانند هم طبقه‌های خودش از وزرا در کمال کامرانی گذرانید و برعکس آنها که منفور از دنیا می‌روند و با رفتنشان نامشان هم می‌رود، خوشنام و محبوب باقی ماند؛ و مردنش مانند هم طبقه‌های دیگرش یعنی علما صورت گرفت که غالبا عمری را به گمنامی و محرومیت بسر می‌برند و شهرت و محبوبیت و احترامشان از وقت مردن آغاز می‌شود.

صاحب بن عبّاد، علاوه بر اینکه تا آخر عمر در پست وزارت باقی ماند، و علاوه بر اینکه خوشنامی علما را نیز برای خود تحصیل کرد، از یک مزیت فوق العاده دیگر نیز برخوردار بود، و آن اینکه می‌گویند تنها وزیر تاریخ است که پدر و جدّش نیز وزیر بوده‌اند و سه نسل متوالی، وزارت را از یکدیگر به ارث بردند. نام خودش اسماعیل، و نام پدرش عبّاد، و نام نیایش عبّاس است. شعرا درباره‌اش گفتند:

ورث الوزارة کابر عن کابر — موصولة الاسناد بالاسناد

يروي عن العباس عبّاد وزا — رته و اسماعيل عن عبّاد

صاحب بن عبّاد با همه این برخورداریها و تنعّمها از طرفداران جدّی اصل عدل است و به آن افتخار می‌کند. می‌گوید:

لوشقّ عن قلبي يري وسطه — سطران قد خطّا بلا کاتب

العدل و التّوحيد فی جانب — و حبّ اهل البيت فی جانب

یعنی اگر قلب من شکافته شود، در میان آن، دو سطر دیده می‌شود که بدون نویسنده نگارش یافته است: عدل و توحید در یک طرف، و محبّت اهل البیت در طرف دیگر.

در عدل فقهی نیز عینا نظیر اینها را می‌بینیم. فی المثل ابو یوسف قاضی القضاة هارونی طرفدار جدّی اصل عدل می‌شود و احمد بن حنبل حبس کشیده تازیانه خورده بشدت روش عدل را محکوم می‌کند.

به نظر ما توجیه جهتگیریهای فکری و اعتقادی بشر با این معیارها و مقیاسها بصورت معیارهای انحصاری، ساده‌لوحانه است.

غرض اصلی ما از طرح این بحث در این مقدمه، یکی این است که نقش قرآن را در برانگیختن افکار و اندیشه‌ها نشان دهیم، دیگر اینکه اهمیت و اصالت آن را از نظر قرآن کریم روشن سازیم.

البته این کتاب، مدّعی نیست که بحث عدل را همه جانبه و قرآن پسند طرح کرده است، آنچه احتمالا می‌تواند ادعا کند این است که این بحث را از نظر عدل تکوینی و الهی که یکی از مسائل مطروحه در قرآن در زمینه عدل است تا حدّی بصورت تازه و با دید تازه‌ای طرح کرده است.

۲۹ خرداد ۱۳۵۲ شمسی
۱۷ جمادی الاولی ۱۳۹۳ قمری
مرتضی مطهری

۱

طرح بحث

عـــدل بشری و عـــدل الهی

ما افراد بشر، فردی از نوع خود را که نسبت به دیگران قصد سوئی ندارد؛ به حقوق آنها تجاوز نمی‌کند؛ هیچگونه تبعیضی میان افراد قائل نمی‌گردد؛ در آنچه مربوط به حوزه حکومت و اراده اوست به نهایت بیطرفی به همه به یک چشم نگاه می‌کند؛ در مناقشات و اختلافات افراد دیگر، طرفدار مظلوم و دشمن ظالم است؛ چنین کسی را دارای نوعی از کمال می‌دانیم و روش او را قابل «تحسین» می‌شماریم و خود او را «عادل» می‌دانیم.

در مقابل، فردی را که نسبت به حقوق دیگران تجاوز می‌کند؛ در حوزه قدرت و اراده خود میان افراد تبعیض قائل می‌شود؛ طرفدار ستمگران و خصم ضعیفان و ناتوانان است؛ و یا لااقل در مناقشات و کشمکشهای ستمگران و ستمکشان «بی‌تفاوت» است؛ چنین کسی را دارای نوعی نقص به نام «ظلم» و ستمگری می‌دانیم و خود او را «ظالم» می‌خوانیم و روش او را لایق «تقبیح» می‌شماریم.

خدای متعال چطور؟ آیا اولا به همان معنی که درباره بشر، عدالت، کمال است، و ظلم، نقص است، درباره ذات الهی نیز عدالت، کمال است و ظلم، نقص است؟ یا عدالت و ظلم به مفهوم رایج خود، مفاهیمی اخلاقی و مخصوص اجتماع بشری است و به اصطلاح، از مفاهیم قراردادی است و از شؤون «حکمت عملی» شمرده می‌شود نه «حکمت نظری»، پس، از حدود حیات بشری و حوزه اعمال اختیاری وی پا فراتر

نمی‌گذارد؟

ثانیا فرضا که عدالت و ظلم به همان مفهوم اخلاقی انسانی در مورد خداوند متعال نیز قابل جریان باشد، یعنی فرضا عدالت اخلاقی، صفت کمال، و ظلم اخلاقی، صفت نقص درباره خداوند شمرده شود آیا ظلم در مورد خداوند عملا ممکن است مصداق پیدا کند؟ نه از آن جهت که محال است از خداوند ظلم صادر شود، و نه از آن جهت که حسن و قبح و عدل و ظلم همه مفاهیمی شرعی هستند نه عقلی آنچنانکه اشاعره می‌گویند، که این دو جهت، مطلب دیگری است و بعدها درباره آنها بحث خواهیم کرد؛ بلکه با قطع نظر از اینکه محال است یا محال نیست که از خداوند ظلم صادر شود و با فرض قبول این جهت که حسن و قبح افعال، ذاتی است و عدل و ظلم معانیی واقعی هستند؛ از این جهت که عدل رعایت حق غیر است و ظلم تجاوز به حق غیر؛ یعنی در موردی که پای حقّی در میان است و موجودی نسبت به آن حق، اولویت دارد، هر نوع تجاوز از ناحیه دیگری به آن حق، نوعی ظلم نسبت به صاحب حق که اولویت دارد شمرده می‌شود.

بدیهی است که در رابطه میان مخلوقات نسبت به یکدیگر، اولویت و عدم اولویت، و مالکیت و عدم مالکیت، نسبت به برخی امور معنی دارد، مثلا زید نسبت به حیات و آزادی خودش و نسبت به ثروتی که خود تولید کرده است، اولویت و مالکیت دارد، و عمرو نسبت به حیات و آزادی و دست آورد خودش اولویت دارد، تجاوز زید به حوزه اولویت عمرو، ظلم است و تجاوز عمرو به حوزه اولویت زید ظلم است.

در رابطه خالق و مخلوق چطور؟ مخلوق هر چه دارد از خالق است. اولویت و مالکیت مخلوق در طول اولویت و مالکیت خالق است، یعنی در عرض مالکیت خالق، مالکیتی، و در عرض اولویت او اولویتی نیست. در مقام تمثیل و تفهیم، مالکیت خداوند و مالکیت بشر را از قبیل مالکیت پدر و مالکیت فرزند کودک باید در نظر گرفت. پدر برای هر یک از کودکان خود اسباب‌بازی تهیه می‌کند. کودکان هر کدام برای خود نسبت به اسباب بازیی که دریافت کرده‌اند حق مالکیت و اولویتی قائلند. هر کودک، تصرّف کودک دیگر را، تصرّف عدوانی و تجاوز به مرز حقوقی خود می‌شمارد، ولی آیا مالکیت و اولویت کودک، می‌تواند مالکیت و اولویت پدر را نفی کند؟ یا آن مالکیت در طول این مالکیت است و هیچگونه تنافی درکار نیست، و اگر پدر در آنها تصرف کند، در مال خود و ملک خود تصرف کرده است؟

خداوند متعال، مالک الملک علی الاطلاق است، شریکی در ملک ندارد، به

حقیقت و بدون شائبه مجاز درباره‌اش باید گفت: **له الملك و له الحمد**[۱] * **و اليه يرجع الامر كلّه**[۲]. علیهذا هرگونه تصرف خداوند در جهان، تصرف در چیزی است که از آن خود او است، هیچکس در برابر او حقی و مالکیتی و اولویتی ندارد، پس ظلم درباره خداوند منتفی است، نه از آن جهت که چون قبیح است خداوند نمی‌کند، و نه از آن جهت که حسن و قبح در مورد خداوند معنی ندارد، بلکه از آن جهت که فرضا قبح ظلم، ذاتی ظلم باشد و حسن و قبح‌های ذاتی همچنانکه بر اعمال بشر حاکم است بر فعل خداوند هم حاکم باشد، عملا در مورد خداوند مصداق پیدا نمی‌کند زیرا هیچکس نسبت به هیچ چیز خود، در مقابل خداوند مالکیتی ندارد تا عملا ظلم محقّق شود.

گویند سیف الدوله حمدانی، از ملوک آل حمدان، که از ادب بهره‌ای داشت و محفلش مجمع ادبا بود، روزی در محفل ادبا، که ابو فراس، شاعر موشکاف شیعی عرب نیز حضور داشت گفت: بیتی سروده‌ام که گمان ندارم احدی بتواند دوم آن را بیاورد جز ابو فراس:

لك جسمي تعلّه   فدمي لا تطلّه

«جسم از آن تو است و تو پی‌درپی زجرش می‌دهی اما خونم را یکباره نمی‌ریزی».

ابو فراس بالبدیهه گفت:

قال ان كنت مالكا   فلي الامر كلّه

«محبوب گفت: اگر من مالک تو هستم، تمام اختیار به من تعلّق دارد، چون و چرا در برابر مالک مطلق، بی‌معنی است».

بدون شک اگر عدل و ظلم را به مفهوم رایج بگیریم که مفهومی اخلاقی است و مبتنی بر حسن و قبح عقلی، و افعال خداوند را نیز بر محور همین حسن و قبح‌ها توجیه کنیم و بخواهیم افعال حق را از نظر «رعایت حقوق غیر» بسنجیم، باید بگوئیم که خداوند به این مفهوم رایج، نه عادل است و نه ظالم، زیرا غیری که از او به چیزی اولویت داشته باشد فرض نمی‌شود تا رعایت اولویتهای او، عدل، و عدم رعایت آن اولویتها ظلم محسوب گردد.

ثالثا اگر از مفهوم رایج عدل و ظلم صرف نظر کنیم و آن را مفهومی اعتباری و

---

۱. تغابن / ۱

۲. هود / ۱۲۳

مخصوص حوزه عملیات اجتماعی بشری بدانیم، آیا مفهومی برتر از مفهوم رایج وجود دارد که عدل و ظلم را در ردیف مفاهیم حکمت نظری قرار دهد و از حوزه حکمت عملی که حوزه مفاهیم اعتباری و قراردادی است خارج سازد و بالنتیجه «عدل» صفتی ثبوتی و کمالی نظیر علم و قدرت و لااقل نظیر خالقیت و رازقیت شمرده شود و ظلم، صفتی منفی و سلبی نظیر ترکّب، جسمیت، محدودیت و غیره؟ و روی این مبنا آیا پدیده‌های جهان از نظر عدل و ظلم قابل توجیه است، یا این اصل را «تعبّدا» باید پذیرفت؟

رابعا از همه اینها گذشته، قرآن کریم روی مفهوم عدل و ظلم تکیه فراوان کرده است. برداشت قرآن از این دو مفهوم چه برداشتی است؟

اینها یک سلسله پرسشها است که باید پاسخ دقیق و صحیح خویش را بیابند. آنچه مسلّم و غیر قابل تردید است این است که شناخت خداوند به عنوان «امر کننده به عدل» و «بپا دارنده عدل» اساسی‌ترین معرفتی است که در ادیان آسمانی، رابطه بشر با خدا بر آن استوار شده است. فرضا خدای فلاسفه، مثلا «محرّک اول» ارسطو، که تنها با نیروی عقل و اندیشه بشر سر و کار دارد و با دل و احساسات و عواطف او کاری ندارد، از نظر عدل و ظلم موضوع بحث نباشد، خدای پیامبران که علاوه بر جنبه منطقی و استدلالی و عقلانی، پیوند محکم و استواری با ضمیر و دل و احساسات دارد و انسان با او در حال داد و ستد و محبت‌ورزی است و ارتباط انسان با او از نوع ارتباط یک نیازمند با یک بی‌نیاز عالم قادر عطوف مهربان است، قطعا یکی از صفاتش، عدالت است. اکنون باید دید از آن عدالت چگونه باید تعبیر کرد؟

عدل به مفهوم اجتماعی، هدف «نبوّت» و به مفهوم فلسفی مبنای «معاد» است. قرآن کریم در بیان هدف «نبوّت» و «رسالت» پیامبران می‌فرماید:

لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب والمیزان لیقوم النّاس بالقسط[1].

«همانا فرستادگانمان را با دلائل روشن فرستادیم و همراه ایشان کتاب و ترازو فرود آوردیم تا مردم به عدالت قیام کنند».

در موضوع معاد و محاسبه رستاخیز و پاداش و کیفر اعمال می‌فرماید:

و نضع الموازین القسط لیوم القیامة فلا تظلم نفس شیئا و ان کان مثقال حبّة

[1]. حدید / ۲۵

من خردل اتینا بها و کفي بنا حاسبين[1].

«ترازوهای عدالت را در روز رستاخیز می‌نهیم. به احدی هیچ ستمی نخواهد شد و اگر هموزن دانه خردل باشد آن را می‌آوریم. این بس که ما حسابگر هستیم».

در آیات بسیاری از قرآن، خداوند از ظلم و ستم تنزیه شده است. مثلا گفته شده است:

ما کان اللّه لیظلمهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون[2].

«چنان نیست که خداوند به آنان ستم کند، بلکه آنها چنین‌اند که بر خود ستم می‌کنند».

در بعضی آیات، عادل بودن و قیام به عدل، به عنوان یک صفت مثبت برای خداوند ذکر شده است، یعنی در قرآن تنها به تنزیه از ظلم قناعت نشده است، بطور مثبت و مستقیم نیز صفت عدالت برای خداوند اثبات شده است، چنانکه می‌فرماید:

شهد اللّه انّه لا اله الّا هو و الملائکة و اولوا العلم قائما بالقسط[3].

«خدا و فرشتگان و دارندگان دانش، گواهی می‌دهند که معبودی جز خدای یکتا، که بپا دارنده عدل است، نیست».

علیهذا از نظر اسلام شکی نیست که عدل الهی، خود حقیقتی است، و عدالت از صفاتی است که قطعا باید خداوند را به آنها موصوف بدانیم.

روشـــها و مشـــربها

بطور کلی در مسائل مربوط به مبدء و معاد، روشها و مشربها متفاوت است. هر یک از اهل حدیث، متکلّمین، حکما، عرفا و پیروان روش حسی و علوم طبیعی راه و روش خاص دارند.

اهل حدیث در مسائل مربوط به اصول دین، مانند مسائل فروع دین، طرفدار

---

[1]. انبیاء / ۴۷

[2]. توبه / ۷۰

[3]. آل عمران / ۱۸

تسلیم و تعبّد و مخالف هر نوع تفکر و تعمّق و استدلال و منطق‌اند. از نظر این دسته در هیچ مسأله از مسائل که در قلمروی دین است، اعمّ از اصول یا فروع، نباید بحث و استدلال و چون و چرا کرد، باید ساکت محض بود. در کتاب و سنّت آمده است که خداوند، حیّ است، علیم است، قدیر است، مرید است؛ و هم آمده است که خداوند عادل است. ما باید به حکم اعتمادی که به صحّت گفتار انبیاء داریم همه اینها را بدون چون و چرا بپذیریم. لزومی ندارد که درباره اینکه مثلا عدل چیست و به چه دلیل منطقی خداوند عادل است بیندیشیم، بلکه اندیشیدن در این امور بدعت است و حرام.

برای این گروه طبعا مسأله‌ای به نام عدل وجود ندارد، یعنی این گروه هرگز خود را ملتزم نمی‌دانند که به برخی از اشکالات که درباره عدل الهی پیش می‌آید پاسخ بگویند.

نظر این گروه، بی‌اساس است، ما در مقدمه جلد پنجم «اصول فلسفه و روش رئالیسم» درباره بی‌اساسی این نظر، بحث کرده‌ایم، بحث مجدّد را در اینجا لازم نمی‌دانیم.

از این گروه که بگذریم سایر گروهها تفکّر و تعمّق را جایز می‌شمارند و با روشهای گوناگون به بحث و تحقیق پرداخته‌اند.

متکلّمین درباره عدل دو دسته شده‌اند: گروهی (اشاعره) در تفکّرات خود به این نتیجه رسیده‌اند که صفت عدل، منتزع است از فعل خداوند از آن جهت که فعل خداوند است. از نظر این گروه هر فعلی در ذات خود نه عدل است و نه ظلم و هر فعلی از آن جهت عدل است که فعل خدا است؛ و بعلاوه، هیچ فاعلی غیر از خدا، به هیچ نحو، نه بالاستقلال و نه بغیر استقلال، وجود ندارد، پس به حکم این دو مقدمه، ظلم مفهوم ندارد. اینها برای عدل، تعریفی جز این سراغ ندارند که فعل خدا است، پس هر فعلی چون فعل خدا است عدل است نه اینکه چون عدل است فعل خدا است.

از نظر این گروه هیچ ضابطی طبعا درکار نیست، مثلا نمی‌توانیم با اتکاء به اصل عدل، جزماً ادعا کنیم که خداوند نیکوکار را پاداش می‌دهد و بدکار را کیفر، و هم نمی‌توانیم جزماً ادعا کنیم که خداوند که چنین وعده‌ای در قرآن داده است قطعا وفا خواهد کرد، بلکه اگر خداوند نیکوکاران را پاداش دهد و بدکاران را کیفر، عدل خواهد بود، و اگر هم به عکس رفتار کند باز عدل خواهد بود؛ اگر خداوند به وعده خود وفا کند عدل است و اگر هم نکند باز عدل است؛ اگر خداوند به چیزی که امکان وجود یافته است افاضه وجود نماید عدل است، و اگر نکند هم عدل است؛ زیرا عدل آن چیزی است که او بکند. «هر چه آن خسرو کند شیرین بود».

این گروه هر چند خودشان مدّعی انکار عدل نیستند ولی با توجیهی که از عدل کرده‌اند عملا منکر عدل‌اند و لهذا مخالفان اشاعره- یعنی شیعه و معتزله- به «عدلیه» معروف شدند، اشاره به اینکه آنچه اشاعره می‌گویند توجیه عدل نیست، انکار عدل است.

از نظر این گروه نیز قهرا مسأله‌ای درباره عدل الهی نمی‌تواند مطرح باشد، بلکه این گروه از گروه اول، از نظر تعهد به پاسخگوئی به اشکالات مربوط به عدل، آزادترند.

این گروه به خیال خود خواسته‌اند راه «تنزیه» بپویند و خداوند را از شرک در خالقیت، و هم از ظلم و ستم، منزّه و مبرّا بدانند، از اینرو از طرفی از غیر خدا نفی فاعلیت کرده‌اند و از طرف دیگر صفت عدل را در مرتبه متأخّر از فعل خدا قرار داده‌اند بطوری که حسن و قبح عقلی افعال را از ریشه انکار کرده و گفته‌اند مفهوم عادلانه بودن یک فعل، جز این نیست که مستند به خداوند باشد، و با این مقدّمات نتیجه‌گیری کرده‌اند که خداوند نه در فاعلیت شریک دارد و نه ظلم می‌کند.

اما در حقیقت، این گروه بجای خداوند، ظالمان بشری را «تنزیه» نموده و تبرئه کرده‌اند. زیرا ابتدائی‌ترین و روشن‌ترین نتیجه‌ای که از این طرز تفکر گرفته می‌شود این است که آنچه فلان ستمگر می‌کند او نمی‌کند، بلکه خدا می‌کند! و چون خدا می‌کند ظلم نیست، عین عدل است، زیرا عدل بنابر این مسلک، مفهومی جز این ندارد که کار، کار خدا باشد. از طرف دیگر چون کاری که غیر خدا فاعل آن باشد به هیچوجه و به هیچ اعتبار و به هیچ معنی وجود ندارد، پس در قاموس هستی، «ظلم» به هیچوجه وجود ندارد. شاید علت حمایت ستمگرانی مانند «متوکّل عباسی» از اشاعره همین نتیجه‌گیری مطلوب بوده است.

با چنین منطق و چنین نتیجه‌گیری، نقش مظلوم در دفاع از حقوق خویش و وظیفه‌ای که از نظر دین باید انجام دهد چیست؟! خیلی روشن است.

اما اینکه این متکلّمین درباره آنهمه نسبتهای ظلمی که قرآن به ستمگران بشر می‌دهد و وظیفه‌ای که قرآن بر عهده افراد در زمینه مبارزه با ظلم و ظالم نهاده است چه می‌گویند؟ سؤالی است که پاسخ آن را از خود اشاعره باید پرسید.

سایر متکلّمین- و در حقیقت شخصیتهای برجسته متکلّمین- منطق اشاعره را سخت طرد و تحقیر کرده‌اند. آنان نه نفی فاعلیت از غیر خدا کرده‌اند و نه با دستاویز توحید فعلی، ظلم بشری را نفی نموده‌اند. متکلّمان غیر اشعری- یعنی متکلّمان شیعی و معتزلی- عدل را به عنوان حقیقتی واقعی در جریانات عالم، قطع نظر از انتساب و

عدم انتساب جریانات به خداوند، مورد قبول قرار داده و قائل به حسن و قبح عقلی و ذاتی شده‌اند.

این متکلّمان معتقدند که اصل حسن و قبح اشیاء، همانطور که معیار و مقیاس کارهای بشری است، می‌تواند معیار و مقیاس افعال ربوبی قرار گیرد، و لهذا در مسائل الهیات، همواره این اصل، مورد استناد این گروه قرار می‌گیرد. این گروه با توجه به این اصل و توجه به بدیهی بودن حسن عدل و قبح ظلم، این مسأله را به شکل یک اصل اخلاقی، ولی در سطح ربوبی، مطرح می‌نمایند؛ می‌گویند: عدل ذاتا نیک است و ظلم ذاتا زشت است. خداوند که عقل غیرمتناهی است بلکه فیض بخش همه عقلهاست، هرگز کاری را که عقل، نیک می‌شناسد ترک نمی‌کند و کاری را که عقل زشت می‌شمارد انجام نمی‌دهد.

اما حکمای الهی که از راه دیگر رفته‌اند و بعد به آن اشاره خواهیم کرد، در عین اینکه از لحاظ توحید افعالی نفی شرک در خالقیت می‌کنند، فاعلیت را منحصر به ذات حق نمی‌دانند، و در عین اینکه حسن و قبح را متأخّر از مرتبه فعل حق و منتزع از نظام وجود می‌دانند، خداوند را از ظلم، تنزیه می‌کنند. حکمای الهی منکر حسن و قبح عقلی نیستند و نظر اشاعره را مردود می‌شمارند، اما محدوده این مفاهیم را حوزه زندگی بشری می‌دانند و بس. از نظر حکماء الهی مفاهیم حسن و قبح، در ساحت کبریائی بعنوان مقیاس و معیار راه ندارند، افعال ذات باری را با این معیارها و مقیاسها که صددرصد بشری است نمی‌توان تفسیر کرد.

از نظر حکما خداوند عادل است ولی نه بدان جهت که عدالت نیک است و اراده الهی همواره بر این است که کارهای نیک را انجام دهد نه کارهای بد را؛ خداوند ظالم نیست و ستم نمی‌کند ولی نه بدان جهت که ظلم، زشت است و خداوند نمی‌خواهد کار زشتی انجام دهد. ملاک عدل الهی و بلکه مفهوم عدل الهی چیز دیگری است که بعدا ذکر خواهد شد.

از نظر حکما اندیشه حسن و قبح، و نیکی و بدی کارها در انسان، که وجدان اخلاقی بشر از آن تشکیل شده است، اندیشه‌ای اعتباری است نه حقیقی. ارزش اندیشه اعتباری، ارزش عملی است نه علمی و کشفی. همه ارزشش این است که واسطه و ابزار است. فاعل بالقوّه برای این که به هدف کمالی خود در افعال ارادی برسد ناچار است به عنوان «آلت فعل» اینگونه اندیشه‌ها را بسازد و استخدام نماید. ذات مقدّس احدیت که وجود صرف و کمال محض و فعلیت خالص است از اینگونه فاعلیتها و اینگونه اندیشه‌ها و از استخدام «آلت» به هر شکل و هر کیفیت منزّه است.

این که تفاوت اندیشه حقیقی و اندیشه اعتباری چیست و ذهن چگونه اندیشه‌هایی از قبیل حسن و قبح را می‌سازد، بحثی عالی و لطیف است که در فلسفه اسلامی مطرح است و ما در اینجا نمی‌توانیم وارد این بحث شویم[1].

حکما فاعلیت غیر خدا را، آنطور که منظور اشاعره است، نفی نمی‌کنند و طبعا به وجود ظلم بشری و وظیفه‌ای که بشر در مبارزه با نفی ظلم از اجتماع دارد اعتراف دارند، و از طرف دیگر چون اصل حسن و قبح را به عنوان ملاک و مقیاس و معیاری برای فعل خداوند صحیح نمی‌دانند، در سراسر حکمت الهی اسلامی، هرگز به این اصل که در حقیقت، نوعی تعیین تکلیف و وظیفه برای خداوند است استناد نشده است.

از نظر حکما و همچنین از نظر متکلّمین غیر اشعری، اشکالات مربوط به عدل الهی که بعدا طرح خواهد شد بصورت یک سلسله مسائل که باید راه حلّ آنها را ارائه داد مطرح است.

در این بین، دسته دیگری هستند که مدّعی‌اند راههای کلامی و فلسفی، همه عقلانی و ذهنی است و متکی به هیچ مشاهده عینی و تجربی نیست و به همین جهت بی‌اعتبار است. در مسائل اصول دین، یعنی مسائل مربوط به مبدأ و معاد، از همان راه باید رفت که علمای طبیعی رفته‌اند. مسأله عدل الهی و جواب اشکالات مربوط به آن را نیز باید از مطالعه درباره پدیده‌های خلقت، و نظامات جاری و حکمتهای مکتوم در آنها حلّ و فصل کرد.

ما درباره صحّت و سقم این نظریه نیز در مقدمه جلد پنجم «اصول فلسفه و روش رئالیسم» بحث کرده‌ایم و تکرار آن را در اینجا لازم نمی‌دانیم. طالبان می‌توانند بدانجا مراجعه نمایند.

اشکالات عدل الهی- که بعداً طرح خواهد شد- برای این گروه نیز بصورت مسائلی که باید راه حلّ آنها را جستجو کرد و ارائه داد مطرح است؛ بلکه برای اینها بصورت جدّی‌تر مطرح است، زیرا متکلّمین و حکما فقط یکی از راههایی که برای اثبات خدا و برخی صفات خدا از آن راه می‌روند نظامات متقن و حکیمانه جهان است، راهشان منحصر به این راه نیست، لهذا فرضاً نتوانند مشکلات عدل و ظلم را منطقاً حل کنند، بر اصل اعتقاد و ایمانشان به وجود خداوند خللی وارد نمی‌شود، زیرا وجود خداوند از راههای دیگر غیر از راه نظامات خلقت برای آنها قطعی و مسلّم شده

---

[1]. رجوع شود به «اصول فلسفه و روش رئالیسم» مقاله ششم (جلد دوم).

است، و چون وجود خداوند و عدل خداوند از آن راهها بر آنها مسلّم شده است، اجمالًا به عدل الهی در جریان خلقت، ایمان و اعتقاد پیدا می‌کنند، هر چند نتوانند تفصیلًا از عهده تحلیل مسائل برآیند. ولی این راه برای این دسته راه منحصر است، و چون راه منحصر است اگر در متن خلقت با مسائلی مواجه گردند که توجیه آن از نظر عدل و ظلم و نظام احسن، مشکل باشد، اساس ایمان و اندیشه‌شان درباره خداوند، متزلزل می‌گردد. آنها خداوند را تنها در آئینه مخلوقات مشاهده می‌کنند. بدیهی است که اگر این آئینه در ارائه عدل الهی اندکی تیره باشد و یا ضدّ آن را ارائه دهد کار از اساس متزلزل است.

از نظر این دسته تا معمّای عدل و ظلم حل نگردد، نمی‌توان درباره وجود خداوند نظر قاطع داد، زیرا اشکالات مربوط به عدل الهی، دلیل وجود خداوند را، یعنی کمال و تمامیت نظام خلقت را مخدوش می‌سازد.

علّامه حلّی در شرح «تجرید» آنجا که درباره علم باری بحث می‌کند، تصریح می‌کند که اگر اشکالات شرور و نواقص خلقت حل نشود نقضی بر علم و حکمت باری تلقّی می‌گردد.

عـــدل چیست؟

اولین مسأله‌ای که باید روشن شود این است که عدل چیست؟ ظلم چیست؟ تا مفهوم اصلی و دقیق عدل روشن نشود هر کوششی بیهوده است و از اشتباهات مصون نخواهیم ماند. مجموعا چهار معنی و یا چهار مورد استعمال برای این کلمه هست:

الف. موزون بودن: اگر مجموعه‌ای را در نظر بگیریم که در آن، اجزاء و ابعاض مختلفی بکار رفته است و هدف خاصی از آن منظور است، باید شرائط معینی در آن از حیث مقدار لازم هر جزء و از لحاظ کیفیت ارتباط اجزاء با یکدیگر رعایت شود، و تنها در این صورت است که آن مجموعه می‌تواند باقی بماند و اثر مطلوب خود را بدهد و نقش منظور را ایفا نماید. مثلا یک اجتماع اگر بخواهد باقی و برقرار بماند باید متعادل باشد، یعنی هر چیزی در آن به قدر لازم (نه به قدر مساوی) وجود داشته باشد. یک اجتماع متعادل، به کارهای فراوان اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، قضائی، تربیتی احتیاج دارد و این کارها باید میان افراد تقسیم شود و برای هر کدام از آن کارها به آن اندازه که لازم و ضروری است افراد گماشته شوند. از جهت تعادل اجتماعی، آنچه ضروری است این است که میزان احتیاجات در نظر گرفته شود و متناسب با آن

احتیاجات، بودجه و نیرو مصرف گردد. اینجاست که پای «مصلحت» به میان می‌آید، یعنی مصلحت کل، مصلحتی که در آن، بقاء و دوام «کل» و هدفهایی که از کل منظور است در نظر گرفته می‌شود. از این نظر، «جزء» فقط وسیله است، حسابی مستقل و برای خود ندارد.

همچنین است تعادل فیزیکی؛ یعنی مثلا یک ماشین که برای منظوری ساخته می‌شود و انواع نیازمندیها برای ساختمان این ماشین هست، اگر بخواهد یک مصنوع متعادل باشد باید از هر ماده‌ای به قدری که لازم و ضروری است و احتیاج ایجاب می‌کند در آن بکار برده شود.

تعادل شیمیائی نیز چنین است؛ هر مرکّب شیمیائی فرمول خاصی دارد و نسبت خاصی میان عناصر ترکیب کننده آن هست؛ تنها با رعایت آن فرمول و آن نسبتها که متفاوت است تعادل برقرار می‌شود و آن مرکّب بوجود می‌آید.

جهان، موزون و متعادل است؛ اگر موزون و متعادل نبود برپا نبود، نظم و حساب و جریان معین و مشخّصی نبود. در قرآن کریم آمده است:

و السّماء رفعها و وضع المیزان[1].

همانطور که مفسّران گفته‌اند مقصود این است که در ساختمان جهان، رعایت تعادل شده است؛ در هر چیز، از هر ماده‌ای به قدر لازم استفاده شده است، فاصله‌ها اندازه‌گیری شده است. در حدیث نبوی آمده است:

بالعدل قامت السّموات و الارض[2].

«همانا آسمان و زمین به موجب عدل برپاست».

نقطه مقابل عدل به این معنی، بی‌تناسبی است نه ظلم. لهذا عدل به این معنی از موضوع بحث ما خارج است.

بسیاری از کسانی که خواسته‌اند به اشکالات مربوط به عدل الهی از نظر تبعیضها، تفاوتها و بدیها جواب بدهند، به جای آنکه مسأله را از نظر عدل و ظلم طرح کنند از نظر تناسب و عدم تناسب طرح کرده‌اند و به این جهت قناعت کرده‌اند که همه

---

[1]. الرحمن/ ۷

[2]. تفسیر صافی، ذیل آیه فوق (چاپ اسلامیه، ج ۲ ص ۶۳۸)

این تبعیضها و تفاوتها و بدیها از نظر نظام کلّی عالم لازم و ضروری است.

شک نیست که از نظر نظام عالم، و از نظر تناسب ضروری در مجموعه ساختمان جهان، وجود آنچه هست ضروری است، ولی این مطلب جواب شبهه ظلم را نمی‌دهد.

بحث عدل به معنی تناسب، در مقابل بی‌تناسبی، از نظر کل و مجموع نظام عالم است؛ ولی بحث عدل در مقابل ظلم، از نظر هر فرد و هر جزء مجزّاً از اجزاء دیگر است. در عدل به مفهوم اول، «مصلحت» کل مطرح است و در عدل به مفهوم دوم، مسأله حق فرد مطرح است. لهذا اشکال کننده برمی‌گردد و می‌گوید: من منکر اصل تناسب در کل جهان نیستم، ولی می‌گویم رعایت این تناسب، خواه ناخواه مستلزم برخی تبعیضها می‌گردد؛ آن تبعیضها از نظر کل، روا است و از نظر جزء، ناروا است.

عدل به معنی تناسب و توازن، از شؤون حکیم بودن و علیم بودن خداوند است. خداوند علیم و حکیم به مقتضای علم شامل و حکمت عامّ خود می‌داند که برای ساختمان هر چیزی، از هر چیزی چه اندازه لازم و ضروری است و همان اندازه در آن قرار می‌دهد.

ب. معنی دوم عدل، تساوی و نفی هرگونه تبعیض است. گاهی که می‌گویند: فلانی عادل است، منظور این است که هیچگونه تفاوتی میان افراد قائل نمی‌شود. بنابر این، عدل یعنی مساوات.

این تعریف نیازمند به توضیح است. اگر مقصود این باشد که عدالت ایجاب می‌کند که هیچگونه استحقاقی رعایت نگردد و با همه چیز و همه کس به یک چشم نظر شود، این عدالت عین ظلم است. اگر اعطاء بالسّویه، عدل باشد، منع بالسویه هم عدل خواهد بود. جمله عامیانه معروف: «ظلم بالسویه عدل است» از چنین نظری پیدا شده است.

و اما اگر مقصود این باشد که عدالت یعنی رعایت تساوی در زمینه استحقاقهای متساوی، البته معنی درستی است؛ عدل، ایجاب می‌کند اینچنین مساواتی را، و اینچنین مساوات از لوازم عدل است؛ ولی در این صورت بازگشت این معنی به معنی سومی است که ذکر خواهد شد.

ج. رعایت حقوق افراد و عطا کردن به هر ذی حق، حق او را؛ و ظلم عبارت است از پامال کردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران. معنی حقیقی عدالت اجتماعی بشری، یعنی عدالتی که در قانون بشری باید رعایت شود و افراد بشر باید آن را محترم بشمارند همین معنی است. این عدالت متّکی بر دو چیز است:

یکی حقوق و اولویتها، یعنی افراد بشر نسبت به یکدیگر و در مقایسه با یکدیگر،

نوعی حقوق و اولویت پیدا می‌کنند. مثلا کسی که با کار خود، محصولی تولید می‌کند، طبعاً نوعی اولویت نسبت به آن محصول پیدا می‌کند و منشأ این اولویت، کار و فعالیت اوست. همچنین کودکی که از مادر متولد می‌شود، نسبت به شیر مادر حق و اولویت پیدا می‌کند و منشأ این اولویت، دستگاه هدفدار خلقت است که آن شیر را برای کودک بوجود آورده است.

یکی دیگر خصوصیت ذاتی بشر است که طوری آفریده شده است که در کارهای خود الزاماً نوعی اندیشه‌ها که آنها را اندیشه اعتباری می‌نامیم استخدام می‌کند و با استفاده از آن اندیشه‌های اعتباری به عنوان «آلت فعل» به مقاصد طبیعی خود نائل می‌آید. آن اندیشه‌ها یک سلسله اندیشه‌های «انشائی» است که با «باید» ها مشخص می‌شود. از آن جمله این است که برای اینکه افراد جامعه بهتر به سعادت خود برسند «باید» حقوق و اولویتها رعایت شود. و این است مفهوم عدالت بشری که وجدان هر فرد آن را تأیید می‌کند و نقطه مقابلش را که ظلم نامیده می‌شود محکوم می‌سازد.

مولوی در اشعار معروف خود می‌گوید:

عدل چبود؟ وضع اندر موضعش   ظلم چبود؟ وضع در ناموضعش
عدل چبود؟ آب ده اشجار را   ظلم چبود؟ آب دادن خار را
موضع رخ، شه نهی، ویرانی است   موضع شه؟ پیل هم نادانی است

این معنی از عدل و ظلم، به حکم اینکه از یک طرف، بر اساس اصل اولویتها است و از طرف دیگر از یک خصوصیت ذاتی بشر ناشی می‌شود که ناچار است یک سلسله اندیشه‌های اعتباری استخدام نماید و «باید» ها و «نباید» ها بسازد و «حسن و قبح» انتزاع کند، از مختصات بشری است و در ساحت کبریائی راه ندارد؛ زیرا همچنانکه قبلا اشاره شد او مالک علی الاطلاق است و هیچ موجودی نسبت به هیچ چیزی در مقایسه با او اولویت ندارد. او همچنانکه مالک علی الاطلاق است «اولی» ی علی الاطلاق است. او در هر چه هرگونه تصرف کند، در چیزی تصرف کرده که به تمام هستی به او تعلّق دارد و ملک طلق او است. از اینرو ظلم به این معنی، یعنی به معنی تجاوز به اولویت دیگری و تصرّف در حقّ دیگری و پاگذاشتن در حریم دیگری، درباره او محال است؛ و از آن جهت محال است که مورد و مصداق نمی‌تواند پیدا کند.

د. رعایت استحقاقها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان

وجود یا کمال وجود دارد. بعداً خواهیم گفت که موجودات در نظام هستی از نظر قابلیتها و امکان فیض گیری از مبدأ هستی با یکدیگر متفاوتند؛ هر موجودی در هر مرتبه‌ای هست از نظر قابلیت استفاضه، استحقاقی خاص به خود دارد. ذات مقدّس حق که کمال مطلق و خیر مطلق و فیاض علی الاطلاق است، به هر موجودی آنچه را که برای او ممکن است از وجود و کمال وجود، اعطا می‌کند و امساک نمی‌نماید. عدل الهی در نظام تکوین، طبق این نظریه، یعنی هر موجودی، هر درجه از وجود و کمال وجود که استحقاق و امکان آن را دارد دریافت می‌کند. ظلم یعنی منع فیض و امساک جود از وجودی که استحقاق دارد.

از نظر حکمای الهی، صفت عدل آنچنانکه لایق ذات پروردگار است و بعنوان یک صفت کمال برای ذات احدیت اثبات می‌شود به این معنی است، و صفت ظلم که نقص است و از او سلب می‌گردد نیز به همین معنی است که اشاره شد.

حکما معتقدند که هیچ موجودی «بر خدا» حقی پیدا نمی‌کند که دادن آن حق «انجام وظیفه» و «اداء دین» شمرده شود و خداوند از آن جهت عادل شمرده شود که بدقت تمام، وظائف خود را در برابر دیگران انجام می‌دهد. عدل خداوند عین فضل و عین جود او است؛ یعنی عدل خداوند عبارت است از اینکه خداوند فضلش را از هیچ موجودی در هر حدی که امکان تفضّل برای آن موجود باشد، دریغ نمی‌دارد. و این است معنی سخن علی علیه السلام در خطبه ۲۱۴ نهج البلاغه که می‌فرماید:

«حق یکطرفی نیست. هر کسی که بر عهده دیگری حقی پیدا می‌کند، دیگری هم بر عهده او حقی پیدا می‌کند. تنها ذات احدیت است که بر موجودات حق پیدا می‌کند و موجودات در برابر او وظیفه و مسؤولیت پیدا می‌کنند اما هیچ موجودی «بر او» حق پیدا نمی‌کند.»

اگر با این مقیاس که تنها مقیاس صحیح است بخواهیم بررسی کنیم، باید ببینیم در میان همه آن چیزهایی که «شر»، «تبعیض»، «ظلم» و غیره پنداشته شده است، آیا واقعا موجودی از موجودات، امکان وجود در نظام کلّ هستی داشته و وجود نیافته است؟ و یا امکان یک کمال وجودی در نظام کلی داشته و از او دریغ شده است؟ آیا به یک موجودی، چیزی داده شده که «نبایست» داده شود؟ یعنی آیا از ناحیه ذات حق بجای آنکه خیر و رحمت افاضه شود چیزی داده شده که نه خیر و رحمت بلکه شرّ و نقمت است، و نه کمال بلکه عین نقص است؟

صدر المتألّهین در جلد دوم «اسفار» ضمن بحث از «صور نوعیه» فصلی دارد

تحت عنوان «نحوه وجود کائنات (موجودات حادثه به حدوث زمانی) چه نحو وجود است؟». وی در آن فصل به مفهوم و معنی عدل الهی مطابق مذاق حکما اشاره می‌کند. می‌گوید:

«در گذشته دانستی که ماده و صورت، دو سبب نزدیک امور طبیعی هستند؛ و از بحث در تلازم آنها نتیجه‌گیری شد که یک سبب فاعلی ما فوق مادّی نیز درکار است. بعدا در بحث حرکات کلیه، اثبات خواهیم کرد که حرکات، غایات نهائی ما فوق مادی دارند. فاعل ما فوق مادی و غایت ما فوق مادی، دو سبب دور موجودات مادی می‌باشند. اگر آن دو علت دور در پیدایش امور مادی کافی می‌بود موجودات مادی برای همیشه باقی بودند و فنا و نیستی را در آنها راه نبود و از اول، همه کمالات شایسته خود را دارا بودند و اولشان عین آخرشان بود. اما آن دو علت دور کافی نیست، دو علت نزدیک (ماده و صورت) نیز مؤثرند. و از طرفی میان صور، تضاد برقرار است و کیفیات اولیه، فساد می‌پذیرند و هر ماده‌ای قابلیت صور متضاد را دارد. از اینرو هر موجودی دو نوع شایستگی متضاد پیدا می‌کند و دو نوع اقتضای متضاد در آن پیدا می‌شود، یکی از ناحیه صورت و یکی از ناحیه ماده. صورت، اقتضاء دارد که باقی بماند و وضع موجود را حفظ کند، و ماده، اقتضاء می‌کند که تغییر حالت دهد و صورتی دیگر ضدّ صورت اولیه بخود بگیرد؛ و چون امکان پذیر نیست که این دو استحقاق و دو اقتضای متضاد، در آن واحد برآورده شود، زیرا ممکن نیست که ماده در آن واحد صورتهای متضاد داشته باشد ... و بخشش الهی ایجاب می‌کند تکمیل ماده این عالم را- که سافل‌ترین عوالم است- به وسیله صورتها. از اینرو حکمت الهی حرکت دوری و زمان لا انقطاع و ماده متغیر را مقدّر فرمود که دائماً صورتها در امتداد زمان تغییر کنند و جا عوض نمایند و به حکم ضرورت، هر حال و صورتی به مدت معین اختصاص یابد و هر صورت و حالتی بهره خویش را از هستی ببرد. و نیز چون ماده، مشترک است هر صورتی نزد صورت دیگر حقی دارد که سزاوار است به صاحبش رد شود. «عدل» ایجاب می‌کند که ماده این صورت به آن یکی داده شود و ماده آن یکی به این، و به این ترتیب ماده در میان صورتها دست بدست شود. به خاطر همین «عدل» و رعایت استحقاقهاست که نظام عالم بر بقاء انواع است نه افراد.»

سخن که به اینجا برسد پرسش دیگری پیش می‌آید و آن اینکه همه اشیاء با یک نسبت متساوی در برابر خداوند قرار گرفته‌اند، استحقاقی درکار نیست تا عدل به معنی رعایت استحقاقها مصداق پیدا کند؛ اگر عدلی درباره خداوند صادق باشد، عدل به معنی رعایت تساوی است، زیرا از نظر استحقاقها چنانکه گفته شد تفاوتی درکار نیست. پس عدل به معنی رعایت استحقاقها و عدل به معنی رعایت تساوی، درباره

خداوند یک نتیجه می‌دهد. علیهذا عدل الهی ایجاب می‌کند که هیچگونه تبعیض و تفاوتی در میان مخلوقات درکار نباشد، و حال آنکه انواع تفاوتها هست، هر چه هست تفاوت و تنوّع و اختلاف سطح است.

پاسخ این است که مفهوم حق و استحقاق درباره اشیاء نسبت به خداوند عبارت است از نیاز و امکان وجود یا کمال وجود. هر موجودی که امکان وجود یا امکان نوعی از کمال وجود داشته باشد، خداوند متعال به حکم آنکه تامّ الفاعلیهٔ و واجب الفیاضیهٔ است، افاضه وجود یا کمال وجود می‌نماید. عدل خداوند - همچنانکه از صدر المتألّهین نقل کردیم - عبارت است از فیض عام و بخشش گسترده در مورد همه موجوداتی که امکان هستی یا کمال در هستی دارند بدون هیچگونه امساک یا تبعیض.

اما اینکه ریشه اصلی تفاوت امکانات و استحقاقها در کجاست؟ چگونه است که با اینکه فیض باری تعالی عام و لا یتناهی است، اشیاء در ذات خود از نظر قابلیت و امکان و استحقاق متفاوت می‌شوند، مطلبی است که به حول و قوّه الهی ضمن پاسخ به ایرادها و اشکالها تشریح خواهد شد.

ایرادها و اشکالها

اکنون ببینیم پرسشهایی که در این زمینه مطرح می‌شود مجموعا چه پرسشهایی است؟

اولین پرسشی که در این زمینه هست این است که چرا در جهان، تبعیض و تفاوت وجود دارد؟ چرا یکی سفید است و دیگری سیاه، یکی زشت است و دیگری زیبا، یکی سالم است و دیگری علیل؟ بلکه چرا یکی انسان است و دیگری گوسفند یا کرم خاکی؟ یکی جماد است و دیگری نبات؟ یکی شیطان است و دیگری فرشته؟ چرا همه مانند هم نیستند؟ چرا همه سفید و یا همه سیاه نیستند؟ چرا همه زیبا و یا همه زشت نیستند؟ و اگر بنا است تفاوتی درکار باشد چرا آنکه سفید است سیاه نشد و آنکه سیاه است سفید نشد؟ چرا آنکه زشت است زیبا نشد و آنکه زیبا است زشت نشد؟

پرسش دیگر در مورد فناها و نیستیها است: چرا اشیاء، موجود می‌شوند و سپس معدوم می‌گردند؟ چرا مرگ، مقرّر شده است؟ چرا انسان بدنیا می‌آید و پس از آنکه لذت حیات را چشید و آرزوی جاوید ماندن در او زنده شد به دیار نیستی فرستاده می‌شود؟

رابطه این پرسش با مسأله عدل و ظلم از این راه است که گفته می‌شود: عدم

محض به از وجود ناقص است. هر چیزی و هر کسی تا موجود نشده حقی ندارد، اما همینکه موجود شد حق بقا پیدا می‌کند. اگر اشیاء اصلًا بوجود نمی‌آمدند در آسایش و سعادت بیشتری بودند از اینکه آورده و سپس با ناکامی برده شوند؛ پس چنین آوردنی ظلم است.

پرسش دیگر این است که: گذشته از مدت محدود هستیها و پیدایش فناها و نیستیها، وجود نقصها از قبیل جهل، عجز، ضعف، فقر برای چیست؟

ارتباط این مسأله با مسأله عدل و ظلم نیز از این راه است که تصور می‌شود منع فیض علم و قدرت و قوت و ثروت به موجودی که نیازمند به آنهاست ظلم است. در این اشکال، فرض شده که آنکه نیامده است حقی ندارد، اما همینکه آورده شد طبعا حقی از نظر لوازم حیات پیدا می‌کند. پس جهل و عجز و ضعف و فقر و گرسنگی و غیره نوعی ممنوعیت از حق است.

پرسش دیگر این است: گذشته از تبعیضها و تفاوتها، و گذشته از اینکه هر چیزی جبراً محکوم به فنا است، و گذشته از اینکه برخی موجودات که به دنیا می‌آیند برخی از لوازم حیات از آنها دریغ می‌شود، وجود آفات و بلایا و مصائب که در نیمه راه، یک موجود را به دیار نیستی می‌برد و یا در مدت هستی، هستی او را مقرون به رنج و ناراحتی می‌کند برای چیست؟ میکروبها، بیماریها، ظلم و اختناق‌ها، سرقتها، سیلها، طوفانها، زلزله‌ها، جداییها، مصیبتها، جنگها، تضادها، شیطان، نفس امّاره و غیره، برای چیست؟

اینها انواع پرسشهایی است که در زمینه عدل و ظلم مطرح می‌شود. البته عین همین پرسشها را با اندکی اختلاف تحت عناوین دیگری که آنها نیز مانند عدل و ظلم از مسائل الهیات است می‌توان طرح کرد؛ از قبیل مسأله غایات در علت و معلول، مسأله عنایت الهی در بحث صفات واجب. گفته می‌شود اگر غایت و هدفی در خلقت بود و حکمت بالغه‌ای درکار بود باید همه چیز مفید فائده‌ای باشد؛ و علیهذا می‌بایست که نه پدیده بیفایده‌ای آفریده شود و نه پدیده‌ای زیان آور، و هم این که هیچ پدیده مفیدی متروک و معدوم نماند. وجود تبعیضها و تفاوتها و نیستیها و جهلها و عجزها نشانه این است که پدیده‌های لازمی که می‌بایست آفریده شوند، یعنی تساوی، ادامه هستی، علم و قدرت و غیره آفریده نشده‌اند، و از طرفی پدیده‌هایی که یا مفید فائده‌ای نیستند و یا زیان آورند از قبیل بیماریها و زلزله‌ها و غیره آفریده شده‌اند، و این جریان با حکمت بالغه الهیه و با عدل به مفهوم توازن و تعادل نیز جور نمی‌آید.

عین همین مسائل با اندکی اختلاف تحت عنوان خیر و شر، در مسأله توحید

قابل طرح است. صورت اشکال این است که در هستی، دوگانگی حکمفرماست، پس باید دو ریشه‌ای باشد. حکما مسأله خیر و شر را گاهی در باب توحید برای ردّ نظریه ثنویه، و گاهی در مسأله عنایت الهیه طرح می‌کنند که مربوط به حکمت بالغه است. در اینجا است که گفته می‌شود عنایت الهی ایجاب می‌کند که هر چه موجود می‌شود خیر و کمال باشد، و نظام موجود نظام احسن باشد، پس شرور و نقصانات که ضربه به نظام احسن می‌زنند نمی‌بایست موجود شوند و حال آنکه موجود شده‌اند.

ما این مسأله را تنها از ناحیه عدل و ظلم مطرح می‌کنیم ولی خواه ناخواه جنبه‌های دیگر مسأله نیز ضمنا طرح و حل خواهد شد؛ و چنان که گفتیم، مفهوم عدل، آنگاه که در مقابل «ظلم» قرار می‌گیرد به معنی رعایت استحقاق است نه به معنی توازن یا تساوی؟ و البته همانطور که اشاره شد، رعایت استحقاقها در مورد ذات حق، آنچنان است که حکما درک کرده و رسیده‌اند نه آنچنان که دیگران پنداشته‌اند.

«عـــدل» از اصـــول دین

در سایر مسائل الهیات اگر شبهات و اشکالاتی هست، برای طبقه متکلّمین و فلاسفه و اهل فن مطرح است. آن مطالب هر چند دشوار باشد ولی چون از قلمروی افکار عامّه مردم خارج است، اشکال و جواب آنها هر دو در سطحی بالاتر از سطح درک توده طرح می‌شود. اما ایرادها و اشکالهای مسأله «عدل الهی» در سطح پائین و وسیع عامّه نیز جریان دارد. در این مسأله، هم دهاتی بیسواد می‌اندیشد و هم فیلسوف متفکّر.

از این جهت، مسأله «عدالت» دارای اهمیتی خاص و موقعیتی بی‌نظیر است و همین جهت را می‌توان توجیهی فرض کرد برای اینکه علمای اسلامی (شیعه و معتزله، نه اشاعره) عدل را در ردیف «ریشه‌های دین» قرار دهند و دومین اصل از اصول پنجگانه دین بشناسند، وگرنه «عدل» یکی از صفات خدا است و اگر بنا باشد صفات خدا را جزء اصول دین بشمار آوریم لازم است علم و قدرت و اراده و ... را نیز در این شمار بیاوریم. ولی علت اصلی اینکه عدل در شیعه از اصول دین شمرده شد امر دیگر است، و آن اینکه: شیعه با اهل سنّت در سایر صفات خداوند اختلافی نداشتند و اگر هم داشتند مطرح نبود؛ ولی در مسأله عدل، اختلاف شدید داشتند و شدیدا هم مطرح بود بطوری که اعتقاد و عدم اعتقاد به عدل، علامت «مذاهب» شمرده می‌شد که مثلا شخص، شیعه است یا سنّی، و اگر سنّی است معتزلی است یا اشعری.

عدل به تنهایی علامت اشعری نبودن شمرده می‌شد. عدل و امامت توأماً علامت تشیع بود. این است که گفته می‌شد اصول دین اسلام سه چیز است و اصول مذهب شیعه همان سه چیز است به علاوه اصل عدل و اصل امامت.

عـــدل و حکمت

قبلا گفتیم که در میان صفات پروردگار، دو صفت است که از نظر شبهات و ایرادهای وارده بر آنها، متقارب و نزدیک به یکدیگرند: عدالت، حکمت.

منظور از عادل بودن خدا این است که استحقاق و شایستگی هیچ موجودی را مهمل نمی‌گذارد و به هر کس هر چه را استحقاق دارد می‌دهد، و منظور از حکیم بودن او این است که نظام آفرینش، نظام احسن و اصلح، یعنی نیکوترین نظام ممکن است. خواجه نصیر الدین طوسی می‌گوید:

جز حکم حقی که حکم را شاید، نیست　　حکمی که زحکم حق فزون آید نیست
هرچیز که هست، آن چنان می‌باید　　آن چیز که آن چنان نمی‌باید نیست

لازمه حکمت و عنایت حق این است که جهان هستی، غایت و معنی داشته باشد. آنچه موجود می‌شود یا خود خیر است و یا برای وصول به خیر است.

«حکمت» از شؤون علیم بودن و مرید بودن است و مبین اصل «علّت غائی» برای جهان می‌باشد، ولی «عدالت» ارتباطی به صفتهای علم و اراده ندارد، عدالت به مفهومی که گفته شد از شؤون فاعلیت خداوند، یعنی از صفات فعل است نه از صفات ذات.

اشکال مشترک در مورد «عدل» و «حکمت» پروردگار، وجود بدبختیها و تیره‌روزی‌ها و به عبارت جامع‌تر «مسأله شرور» است. «مسأله شرور» را می‌توان تحت عنوان «ظلم» ایراد بر عدل الهی بشمار آورد و می‌توان تحت عنوان «پدیده‌های بی‌هدف» نقضی بر حکمت بالغه پروردگار تلقّی کرد، و از اینرو است که یکی از موجبات گرایش به مادّیگری نیز محسوب می‌گردد. مثلا وقتی تجهیزات «دفاعی» و «حفاظتی» موجودات زنده را در برابر خطرها، شاهدی بر نظم و حکمت الهی می‌گیریم فوراً این سؤال مطرح می‌شود که اساساً چرا باید خطر وجود داشته باشد تا نیازی به سیستمهای دفاعی و حفاظتی باشد؟ چرا میکروبهای آسیب‌رسان وجود دارند تا لازم شود به وسیله گلبولهای سفید با آنها مبارزه شود؟ چرا درنده تیز دندان

آفریده می‌شود تا احتیاجی به پای دونده و یا به شاخ و دیگر وسائل دفاع باشد؟ در جهان حیوانات از طرفی ترس و حسّ گریز از خطر در حیوانات ضعیف و شکار شدنی وجود دارد، و از طرف دیگر سبعیت و درنده خوئی در حیوانات نیرومند و شکار کننده قرار داده شده است. برای بشر این پرسش مطرح می‌شود که: چرا عامل هجوم و تجاوز وجود دارد تا لازم شود تجهیزات دفاعی از روی شعور و حساب بوجود آید؟

این پرسشها و اشکالات که حلّ آنها نیازمند به تجزیه و تحلیل‌های دقیق و عمیقی است، مانند یک گرداب مهیب، گروههائی را در خود فرو برده است. براستی در اینجا باید گفت:

در این ورطه کشتی فرو شد هزار　　　که نامد از او تخته‌ای در کنار

فلسفه‌های ثنوی مادی، و فلسفه‌های بدبینانه، غالباً در این گرداب مهیب شکل گرفته‌اند.

ثنـــویت

بشر و مخصوصا نژاد آریا، از دیرباز پدیده‌های جهان را به دو قطب («خوب» ها– «بد» ها) تقسیم می‌کرده است. نور، باران، خورشید، زمین و بسیاری از چیزهای دیگر را در قطب خیرها و خوبها بشمار می‌آورده است؛ و تاریکی، خشکسالی، سیل، زلزله، بیماری، درندگی و گزندگی را در صف بدها و شرور جای می‌داده است. البته در این دسته‌بندی، بشر، خودش را مقیاس و محور تشخیص قرار می‌داده است، یعنی هر چه را که برای خویش سودمند می‌یافته «خوب» می‌دانسته و هر چه را که برای خویش زیانمند می‌دیده «بد» می‌نامیده است.

برای انسانهای پیشین این اندیشه پیدا شده است که آیا بدها و شرها را همان کسی می‌آفرید که خوبها و خیرها را پدید آورده است؟ یا آنکه خوبها را یک مبدأ ایجاد می‌کند و شرها را مبدأی دیگر؟ آیا خالق نیک و بد یکی است، یا جهان دو مبدأ و دو آفریننده دارد؟

گروهی چنین حساب کردند که آفریننده، خودش یا خوب است و نیکخواه، و یا بد است و بدخواه. اگر خوب باشد بدها را نمی‌آفریند، و اگر بد باشد خوبها و خیرها را ایجاد نمی‌کند. از این استدلال، چنین نتیجه گرفتند که جهان دو مبدأ و دو آفریدگار دارد (ثنویت).

اعتقاد ایرانیان قدیم به مبدأی برای نیکی و مبدأی دیگر برای بدی که بعدها با تعبیر «یزدان» و «اهریمن» بیان شده از همینجا پیدا شده است.

بر حسب آنچه تاریخ نشان می‌دهد، نژاد آریا پس از استقرار در سرزمین ایران، به پرستش مظاهر طبیعت- البته مظاهر خوب طبیعت از قبیل آتش، خورشید، باران، خاک و باد- پرداختند. بر حسب اظهار مورّخین، ایرانیان بدها را نمی‌پرستیدند، ولی مردمانی از غیر نژاد آریا وجود داشته‌اند که بدها و شرور را نیز به دستاویز راضی ساختن «ارواح خبیثه» پرستش می‌کرده‌اند. آنچه در ایران قدیم وجود داشته، اعتقاد به دو مبدأ و دو آفریدگار بوده است نه دوگانه پرستی؛ یعنی ایرانیان، قائل به شرک در خالقیت بوده‌اند نه شرک در عبادت.

بعدها زردشت ظهور کرد. از نظر تاریخ، بروشنی معلوم نیست که آیا آیین زردشت، در اصل، آیینی توحیدی بوده است یا آیینی ثنوی؟ «اوستا» ی موجود، این ابهام را رفع نمی‌کند، زیرا قسمتهای مختلف این کتاب، تفاوت فاحشی با یکدیگر دارد. بخش «وندیداد» اوستا صراحت در ثنویت دارد، ولی از بخش «گاتاها» چندان دوگانگی فهمیده نمی‌شود، بلکه بر حسب ادعای برخی از محقّقین، از این بخش، یکتائی استنباط می‌گردد. به علّت همین تفاوت و اختلاف بزرگ است که اهل تحقیق معتقدند اوستایی که در دست است اثر یک نفر نیست، بلکه هر بخش آن از یک شخص است.

تحقیقات تاریخی در اینجا نارسا است، ولی ما بر حسب اعتقاد اسلامی‌ای که درباره مجوس داریم می‌توانیم دین زردشت را در اصل، یک شریعت توحیدی بدانیم، زیرا بر حسب عقیده اکثر علمای اسلام، زردشتیان از اهل کتاب محسوب می‌گردند. محقّقین از مورّخین نیز همین عقیده را تأیید می‌کنند و می‌گویند نفوذ ثنویت در آئین زردشت، از ناحیه سوابق عقیده دو خدایی در نژاد آریا قبل از زردشت بوده است.

البته تنها از طریق تعبّد، یعنی از راه آثار اسلامی می‌توانیم شریعت زردشت را یک شریعت توحیدی بدانیم، اما از نظر تاریخی، یعنی از نظر آثاری که به زردشت منسوب است، هر چند بخواهیم فقط «گاتاها» را ملاک قرار دهیم نمی‌توانیم آئین زردشتی را آئین توحیدی بدانیم؛ زیرا حدّاکثر آنچه محققان در باب توحید زردشت به استناد «گاتاها» گفته‌اند این است که زردشت طرفدار «توحید ذاتی» بوده است، یعنی تنها یک موجود را قائم به ذات و غیر مخلوق می‌دانسته است و آن «آهورامزدا» است و همه موجودات دیگر را، حتی اهریمن (انگره مئنیو) را آفریده آهورامزدا می‌دانسته است؛ و به عبارت دیگر زردشت برای درخت هستی بیش از یک ریشه قائل نبوده

است؛ و هم می‌توانیم با اتکاء به گفته برخی محقّقین، زردشت را طرفدار «توحید در عبادت» یعنی یگانه‌پرست بدانیم. ولی برای اینکه یک آئین، آئین توحیدی باشد، علاوه بر توحید ذاتی و توحید در عبادت، توحید در خالقیت لازم است و آئین زردشت به حسب مدارک تاریخی، از نظر خالقیت، کاملا ثنوی بوده است، زیرا از این تعلیمات اینچنین استفاده می‌شود که قطب مخالف «انگره مئنیو» (خرد خبیث) «سپنت مئنیو» (خرد مقدّس) است. سپنت مئنیو منشأ اشیاء نیک است، یعنی همان اشیائی که خوب است و می‌بایست آفریده بشود، اما انگره مئنیو یا اهریمن منشأ اشیاء بد است، یعنی منشأ اشیائی است که نمی‌بایست آفریده شود و آهورا مزدا یا سپنت مئنیو مسؤول آفریدن آنها نیست، بلکه انگره مئنیو مسؤول آفریدن آنها است. مطابق این فکر، هر چند هستی دو ریشه‌ای نیست ولی دو شاخه‌ای است، یعنی هستی که از آهورامزدا آغاز می‌گردد به دو شاخه منشعب می‌شود: «شاخه نیک» که عبارت است از سپنت مئنیو و آثار نیکش، و «شاخه بد» که عبارت است از انگره مئنیو و همه آفریده‌ها و آثار بدش. اگر گاتاها را که اصیل‌ترین و معتبرترین و توحیدی‌ترین اثری است که از زردشت باقی مانده است ملاک قرار دهیم زردشت را در شش و پنج خیر و شر، و اینکه نظام موجود نظام احسن نیست و با حکمت بالغه جور نمی‌آید گرفتار می‌بینیم. این جهت، او را از پیامبران آسمانی کاملًا جدا می‌کند.

آئین زردشت به موجب همین نقص و یا به جهات دیگر نتوانست با ثنویت مبارزه کند، بطوری که بعد از زردشت بار دیگر ثنویت به مفهوم دو ریشه‌ای بودن هستی در میان ایرانیان پدید آمد. زردشتیان دوره ساسانی، و مانویان و مزدکیان، که نوعی انشعاب از زردشتی‌گری در ایران محسوب می‌شوند، در حدّ اعلی ثنوی بوده‌اند.

در حقیقت باید گفت دین زردشت نتوانسته است ریشه شرک و ثنویت را حتی در حدود تعلیمات گاتاها را از دل ایرانیان برکند، خودش نیز مغلوب این عقیده خرافی گشته و تحریف شده است.

تنها اسلام بود که توانست این خرافه چند هزار ساله را از مغز ایرانی خارج سازد. این یکی از مظاهر قدرت شگرف اسلام و تأثیر عمیق آن در روح ایرانیان است که توانست مردمی را که ثنویت با گوشت و پوستشان آمیخته شده بود تا آنجا که برخی از خاورشناسان (دومزیل[1]) معتقدند که: «ثنویت، اساس تفکّر ایرانی است» و آنچنان

---

[1]. **Dumtzel** [متخصص در اساطیر قوم آریا].

اسیر این خرافه بودند که دین خود را نیز تحت تأثیر آن تحریف می‌کردند، از این پندار گرفتار کننده نجات دهد. آری اسلام بود که از ایرانیان دوگانه پرست، انسانهای موحّد ساخت که با فرا گرفتن این حقیقت که: **الحمد للّه الّذي خلق السّموات و الارض و جعل الظّلمات و النّور**[۱] و با اعتقاد به این معنی که: **الّذي احسن كلّ شيء خلقه**[۲] و با ایمان و درک این واقعیت که: **ربّنا الّذي اعطي كلّ شيء خلقه ثمّ هدي**[۳] آنچنان عشق به خدا و آفرینش و هستی و جهان، سراپای وجودشان را فرا گرفت که در ستایش نظام هستی چنین سرودند:

به جهان خرّم از آنم که جهان خرّم از اوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست
به حلاوت بخورم زهر که شاهد ساقی است
به ارادت ببرم درد که درمان هم از اوست[۴]

ایرانی پس از اسلام نه تنها برای شرور مبدأی رقیب خدا قائل نیست، بلکه در یک دید عالی عرفانی، بدیها در نظام کلّی آفرینش از نظرش محو می‌شود، می‌گوید: اساساً بدی وجود ندارد یا «بد آن است که نباشد». غزالی می‌گوید:

لیس فی الامکان ابدع ممّا کان
«نظامی زیباتر از نظام موجود، امکان ندارد».

این، انسان دست پرورده اسلام است که فکری اینچنین لطیف و عالی پیدا کرده، درک می‌کند که بلاها و رنجها و مصیبتها که در یک دید، زشت و نامطلوب است، در نظری بالاتر و دیدی عمیق‌تر، همه لطف و زیبایی است.

حافظ، که بحق «لسان الغیب» نام گرفته و اندیشه‌های عمیق فلسفی و عرفانی را در پوششهایی کنایی و استعاری در نهایت فصاحت و بلاغت بیان می‌کند، تفاوت دو نظر را، نظر سطحی و محدود عامیانه، و نظر عمیق و گسترده و از بالا (نظر پیر یعنی

۱. سپاس خدایی را که آسمانها و زمین را آفرید و تاریکیها و روشنی را پدیدار کرد. (انعام/ ۱)

۲. آنکس که هر چه آفرید نیک آفرید. (سجده/ ۷)

۳. پروردگار ما آنکس است که به هر موجودی آن بهره از خلقت داد که شایستگی آن را داشت و سپس آن را در راهی که باید برود راهنمائی کرد. (طه/ ۵۰)

۴. سعدی

عارف کامل) را با لحنی دو پهلو و نغز و توأم با «توریه» و «ایهام» اینچنین بیان کرده است:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت   آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد

یعنی در نظر بی‌آلایش و پاک از محدودیت و پایین نگری پیر، که جهان را به صورت یک واحد تجلّی حق می‌بیند، همه خطاها و نبایستنیها که در دیدهای محدود آشکار می‌شود محو می‌گردد. جهان، ظلّ حق و سایه حق است، ذات حق، جمیل علی الاطلاق و کامل علی الاطلاق است. ظلّ جمیل، جمیل است، محال است که جمیل نباشد. در هر اندام زیبا اگر عضوی را تک و تنها، بدون توجه به اینکه موقعیت عضوی دارد و با یک سلسله اعضای دیگر مجموعاً یک اندام را تشکیل می‌دهند، مورد توجه قرار دهیم، حقانیت و درستی و کمال او را درک نخواهیم کرد و احیانا فکر می‌کنیم که اگر به گونه‌ای دیگر بود بهتر بود؛ اما همین که با دیدی گسترده، آن را به عنوان یک عضو در مجموعه یک اندام زیبا ببینیم، نظر ما دگرگون می‌گردد، و آنچه قبلا نادرست و نبایستنی می‌پنداشتیم بکلی محو می‌گردد.

حافظ در بیتی دیگر از همین غزل، همچنانکه عادت او است که در هر غزلی (عموماً یا غالباً و قریب به اتفاق) مقاصد کنایی و استعاری و احیاناً ابهام آمیز و توریه آمیز خود را با بیتی تفسیر کند، مقصود خویش را توضیح داده است:

چشمم از آینه‌داران خط و خالش شد   لبم از بوسه ربایان بر و دوشش باد

در مصراع اول این بیت، وصول خویش را به مرحله «عین الیقین» که جهان را مظهر خط و خال و چشم و ابروی او، و هر چیز را در جای خود نیکو می‌بیند، اعلام می‌دارد و در مصراع دوم، آرزوی وصول به مرحله «حقّ الیقین» را می‌نماید.

حافظ در غزلهای دیگر خویش نیز این حقیقت را که عارف پس از وصول به حقیقت، جز کمال و جمال و لطف و زیبایی در تفسیرش نیست، مکرّر بیان کرده است، مانند آنجا که می‌گوید:

روی خوبت آیتی از لطف بر ما کشف کرد   زین سبب جز لطف و خوبی نیست در تفسیر ما

یا می‌گوید:

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست

اساساً مردی چون حافظ که جهان‌بینی‌اش جهان‌بینی عرفانی است، وحدت را جانشین کثرت فلسفی، تجلّی را جانشین علّیت فلسفی، و عشق و زیبایی را جانشین عقل و وجوب فلسفی می‌کند و جهان را «جلوه یگانه زیبای علی الاطلاق» می‌داند چگونه ممکن است «خیام مآبانه» و «بوالعلامآبانه» بیندیشد؟! حافظ عنصرهای سه گانه «وحدت»، «جلوه»، «زیبایی» را در جهان‌بینی عرفانی خویش در این سه بیت از غزل معروف خود به نیکوترین و صریح‌ترین شکلی بیان کرده است:

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد عارف از پرتوی می در طمع خام افتاد
«حسن» روی تو به «یک» «جلوه» که در آینه کرد اینهمه نقش در آیینه اوهام افتاد
اینهمه عکس می و نقش نگارین که نمود «یک» «فروغ» «رخ ساقی» است که در جام افتاد

آنچه مایه اشتباه برخی شده که بیت مورد بحث را به عنوان اعتراض به خلقت از ناحیه حافظ تلقّی کرده‌اند، بکار بردن کلمه «خطاپوش» است. غافل از اینکه «ایهام» و «توریهٔ» یعنی جمله یا کلمه‌ای دو پهلو بکار بردن و احیانا کلمه‌ای که خلاف مفهوم ظاهرش مراد است استعمال کردن، از محسّنات بدیعیه است و شعرای عرفانی، زیاد از آن بهره می‌گیرند. اشعار دیگر حافظ بخوبی قرینه مطلب است. بعلاوه، حافظ فرضاً اعتراض به خلقت داشته باشد آیا ممکن است با آنهمه احترام و تعظیم و اعتقاد کاملی که به اصطلاح به «پیر» دارد او را تخطئه کند؟! زیرا در آن صورت، مقصود حافظ یا این است که پیر در ادعای خود که می‌گوید خطا بر قلم صنع نرفت، دروغگو و مجامله‌گر است و یا احمق و ساده دل.

حافظ در برخی اشعار خود، راز اصلی توجیه شرور را، یعنی تجزیه ناپذیری خلقت را به بهترین شکلی بیان کرده است و ما در جای خود آن مطلب را بیان خواهیم کرد. بنابر این، تصور اینکه حافظ در بیت مورد بحث بخواهد به خلقت اعتراض و نظر پیر را تخطئه نماید تصوّری عامیانه است.

شـــیطان

ممکن است تصور شود که اگر در آئین زردشتی، فکر ثنوی «یزدان و اهریمن» وجود دارد، در دین اسلام هم عقیده «خدا و شیطان» به صورت دو قطب مخالف یکدیگر مطرح است. چه فرق است میان اهریمن کیش زردشتی و شیطان دین اسلام؟

میان اندیشه اهریمن در کیش زردشتی و آیین مزدایی، و اندیشه شیطان در آیین اسلام، تفاوت از زمین تا آسمان است. این مطلب نیازمند به توضیح مختصری است.

در تعلیمات اوستایی، از موجودی به نام «انگره مئنیو» یا اهریمن نام برده شده است و خلقت همه بدیها و شرور و آفات و موجودات زیان آور از قبیل بیماریها، درنده‌ها، گزنده‌ها، مارها و عقربها و همچنین زمینهای بیحاصل، خشکسالی و امثال آنها به او نسبت داده شده است نه به «آهورامزدا» که خدای بزرگ است و نه به «سپنت مئنیو» که رقیب «انگره مئنیو» است.

از بعضی تعلیمات اوستایی ظاهر می‌شود که اهریمن، خود یک جوهر قدیم ازلی است مانند آهورامزدا، و به هیچ وجه آفریده آهورامزدا نیست، آهورامزدا او را کشف کرده است ولی او را نیافریده است. اما از بعضی تعلیمات دیگر «اوستا» مخصوصاً قسمتی از «گاتاها» که معتبرترین اجزای اوستا است روشن می‌گردد که آهورامزدا دو موجود آفرید: یکی «سپنت مئنیو» یا خرد مقدّس، و دیگری «انگره مئنیو» یا خرد خبیث (اهریمن).

و به هر حال آنچه از اوستا ظاهر می‌شود و مورد اعتقاد زردشتیان بوده و هست این است که موجودات و مخلوقات جهان به دو دسته خیر و شر تقسیم می‌شوند. «خیرات» آنها هستند که هستند و بایست باشند و خوب است که باشند و وجودشان برای نظام عالم لازم است، اما «شرور» آنها هستند که هستند اما نبایست باشند، وجود آنها سبب نقص عالم شده است و این شرور به هیچ وجه مخلوق آهورامزدا نیستند بلکه مخلوق اهریمن‌اند، خواه خود اهریمن مخلوق آهورامزدا باشد و خواه نباشد.

پس به هر حال اهریمن، خالق و آفریننده بسیاری از مخلوقات جهان است؛ قسمتی از جهان آفرینش، جزء قلمروی او است و او خود یا یک اصل قدیمی ازلی است و شریک و مماثل آهورامزدا است در ذات، و یا مخلوق او است ولی شریک او است در خالقیت.

ولی در جهان‌بینی اسلامی اساساً جهان و موجودات جهان به دو دسته خیر و شر منقسم نمی‌گردد؛ در جهان، آفریده‌ای که نبایست آفریده شده باشد و یا بد آفریده شده باشد وجود ندارد، همه چیز زیبا آفریده شده و همه چیز بجا آفریده شده و همه چیز مخلوق ذات احدیت است.

قلمروی شیطان «تشریع» است نه «تکوین»، یعنی قلمروی شیطان فعالیتهای تشریعی و تکلیفی بشر است. شیطان فقط در وجود بشر می‌تواند نفوذ کند نه در غیر بشر. قلمروی شیطان در وجود بشر نیز محدود است به نفوذ در اندیشه او و نه تن و بدن او. نفوذ شیطان در اندیشه بشر نیز منحصر است به حدّ وسوسه کردن و خیال یک امر باطلی را در نظر او جلوه دادن. قرآن این معانی را با تعبیرهای «تزیین»، «تسویل»، «وسوسه» و امثال اینها بیان می‌کند؛ و اما اینکه چیزی را در نظام جهان بیافریند و یا اینکه تسلّط تکوینی بر بشر داشته باشد، یعنی به شکل یک قدرت قاهره بتواند بر وجود بشر مسلّط شود و بتواند او را بر کار بد اجبار و الزام نماید، از حوزه قدرت شیطان خارج است. تسلّط شیطان بر بشر محدود است به اینکه خود بشر بخواهد دست ارادت به او بدهد:

انّه لیس له سلطان علي الّذین آمنوا و علي ربّهم یتوکّلون انّما سلطانه علي الّذین یتولّونه[1].

«همانا شیطان بر مردمی که ایمان دارند و به پروردگار خویش اعتماد و اتّکا می‌کنند تسلّطی ندارد، تسلّط او منحصر است به اشخاصی که خودشان ولایت و سرپرستی شیطان را پذیرفته و می‌پذیرند.»

قرآن از زبان شیطان در قیامت نقل می‌کند که در جواب کسانی که به او اعتراض می‌کنند و او را مسؤول گمراهی خویش می‌شمارند می‌گوید:

و ما کان لی علیکم من سلطان الّا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلومونی و لوموا انفسکم[2].

«من در دنیا قوّه اجبار و الزامی نداشتم. حدود قدرت من فقط «دعوت» بود. من شما را به سوی گناه خواندم و شما هم دعوت مرا پذیرفته و اجابت کردید، پس مرا ملامت

[1]. نحل/ ۹۹ و ۱۰۰

[2]. ابراهیم/ ۲۲

نکنید، خویشتن را ملامت کنید که به دعوت من پاسخ مثبت دادید. ارتباط من با شما صرفاً در حدود «دعوت» و «اجابت» بوده و بس.»

فلسفه و حکمت این اندازه تسلّط شیطان بر بشر، «اختیار» انسان است. مرتبه وجودی انسان ایجاب می‌کند که حرّ و آزاد و مختار باشد. موجود مختار همواره باید بر سر دو راه و میان دو دعوت قرار گیرد تا کمال و فعلیت خویش را که منحصراً از راه «اختیار» و «انتخاب» بدست می‌آید تحصیل کند.

از جهان دو بانگ می‌آید به ضد — تا کدامین را تو باشی مستعد
آن یکی بانگش نشور اتقیا — و آن دگر بانگش نفور اشقیا

در جهان‌بینی اسلامی، هیچ موجودی نقشی در آفرینش به صورت استقلال ندارد. قرآن برای هیچ موجودی استقلال قائل نیست. هر موجودی هر نقشی را دارد بصورت واسطه و مجرا واقع شدن برای مشیت و اراده بالغه الهیه است. قرآن برای فرشتگان، نقش واسطه بودن برای انفاذ مشیت الهی در خلقت قائل است؛ ولی برای شیطان حتی چنین نقشی نیز قائل نیست، تا چه رسد به آنکه او را در خالقیت مستقل بداند آنچنانکه در اوستا اهریمن خالق مستقلّی است در برابر آهورامزدا.

از اینرو اینکه معمولاً کلمه شیطان را در ترجمه متون اسلامی به «اهریمن» یا «دیو» ترجمه می‌کنند، غلط فاحش است. کلمه شیطان مرادفی در فارسی ندارد و باید عین لفظ در ترجمه بیاید.

شیطان از نظر قرآن به هیچ وجه قطبی در مقابل خداوند نیست، حتی قطبی در برابر فرشتگان که به اذن پروردگار دست اندرکار خلقت‌اند و مجری مشیت الهی در آفرینش اشیاء می‌باشند نیز نیست.

به طور کلّی تصوّر مردم ما از «جن» با تصویری که قرآن از جن می‌دهد متفاوت است. جن در قرآن موجودی است مانند انسان و مکلّف به تکالیفی مانند تکالیف انسان، ولی موجودی نامرئی؛ اما جن در تصوّر عامّه مردم موجودی است در ردیف فرشته. قرآن، جن را با انس (انسان) ردیف می‌کند و عامّه مردم با فرشته. شیطان به نصّ قرآن از نوع جنّ است. در جهان‌بینی اسلامی، فرشتگان نقشی اجرائی در نظام تکوین دارند، برخلاف جن که از این نظر هیچ نقشی ندارد. ردیف قرار دادن «جنّ و ملک» در ادبیات اسلامی، به اعتبار اشتباهی است که مسلمین از سابقه ذهنی با مفاهیم زردشتی دامنگیرشان شده است.

به اصل مطلب برگردیم: جهان‌بینی اسلامی برخلاف جهان‌بینی زردشتی و مانوی و مزدکی یک قطبی است. شیطان از نظر قرآن مصداق: **الّذي احسن كلّ شيء خلقه**[۱] و همچنین مصداق: **ربّنا الّذي اعطي كلّ شيء خلقه ثمّ هدي**[۲] است.

وجود شیطان و شیطنت و اضلال او خود مبنی بر حکمت و مصلحتی است، و به موجب همان حکمت و مصلحت، شیطان شرّ نسبی است نه شرّ حقیقی و واقعی و مطلق.

از همه شگفت‌تر این است که بر حسب منطق قرآن، خدا خودش به شیطان، پست «اضلال» و «گمراه سازی» را اعطاء فرموده است. در این‌باره قرآن کریم می‌فرماید:

و استفزز من استطعت منهم بصوتك و اجلب عليهم بخيلك و رجلك و شاركهم فى الاموال و الاولاد و عدهم و ما يعدهم الشيطان الّا غرورا[۳].

در اینجا، خدا شیطان را مخاطب ساخته به وی فرمان می‌دهد که:

«هر که را از فرزندان آدم می‌توانی بلغزان، با سواره نظام و پیاده نظامت بر آنان بتاز، در ثروت و فرزند شریکشان شو و نویدشان ده؛ شیطان جز دروغ و فریب نویدشان نمی‌دهد.»

گوئی شیطان آمادگی خود را برای تحویل گرفتن پست اضلال، اعلام می‌دارد آنجا که می‌گوید:

فبما اغويتنى لاقعدنّ لهم صراطك المستقيم ثمّ ىتينّهم من بين ايديهم و من خلفهم و عن ايمانهم و عن شمائلهم و لا تجد اكثرهم شاكرين[۴].

«به این سبب که مرا گمراه ساختی، بر سر راه ایشان خواهم نشست، آنگاه از پیش‌رو و از پشت سرشان، و از راست و از چپشان خواهم آمد و بیشتر آنان را سپاسگزار نخواهی یافت.»

---

۱. سجده/ ۷

۲. طه/ ۵۰

۳. اسراء/ ۶۴

۴. اعراف/ ۱۶ و ۱۷

البته معنی و مفهوم اضلال و قلمروی شیطان در این پست همان است که قبلًا اشاره شد و نه بیشتر؛ یعنی هیچگونه اجبار و الزامی نسبت به بشر درکار نیست، هر چه هست «وسوسه» است و «دعوت» است و «تزیین» است و «تسویل».

تذکر این نکته لازم است که مقصود ما از اینکه تکوین از قلمروی شیطان خارج است این نیست که شیطان هیچ نقشی در تکوین ندارد. مگر ممکن است موجودی در عالم تکوین وجود داشته باشد و هیچ نقش و اثری نداشته باشد؟! مقصود این است که شیطان نه خالق مستقلّ بخشی از موجودات و قطبی در برابر خداوند است، و نه در نظام طولی جهان مانند فرشتگان نقشی از تدبیر و اداره کائنات به او سپرده شده است، و نه تسلّطش بر بشر در حدّی است که بتواند او را به آنچه می‌خواهد مجبور نماید. قرآن برای شیطان و جن، نقشی در تکوین قائل است اما مجموعاً از نقش انسان برتر و بالاتر نیست.

مقصود اصلی ما از این بحث این است که قرآن مسأله شیطان را به شکلی طرح کرده است که کوچک‌ترین خدشه‌ای بر توحید ذاتی و اصل **لیس کمثله شيء**[1] و همچنین بر توحید در خالقیت و اصل **الا له الخلق و الامر**[2]، **قل اللّه خالق کلّ شيء**[3]، و **لم یکن له شریك فی الملك**[4] وارد نمی‌سازد[5].

بدبیـنی فلســفی

یکی دیگر از اثرات «مسأله شرور» بدبینی فلسفی است. فلاسفه بدبین معمولًا از میان ماتریالیستها برمی‌خیزند. یک نوع رابطه و تلازم میان ماتریالیسم و بدبینی فلسفی وجود دارد که قابل انکار نیست. چرا؟ روشن است: ماتریالیسم از حلّ مشکل «شرور» ناتوان است.

طبق بینش فلسفه الهی، وجود، مساوی با خیر است، و شر، امر اضافی و نسبی است و زیر هر پرده شر، خیری نهفته است؛ ولی بر طبق بینش مادی چنین چیزی

[1]. شوری/ ۱۱.
[2]. اعراف/ ۵۴.
[3]. رعد/ ۱۶.
[4]. اسراء/ ۱۱۱.
[5]. برای بحث شیطان رجوع شود به تفسیر «المیزان» جلد ۸ صفحات ۳۴- ۵۸ ذیل آیات اول سوره اعراف؛ و به کتاب «خدمات متقابل اسلام و ایران» تألیف نگارنده این کتاب.

وجود ندارد.

بدبینی نسبت به جهان، رنج‌آور است. بسی دردناک است که آدمی جهان را فاقد احساس و ادراک و هدف بداند. انسانی که خود را فرزند کوچکی از جهان می‌داند و برای خودش هدف قائل است وقتی چنین بیندیشد که جهانی که مرا و فکر مرا بوجود آورده است و هدف داشتن را به من یاد داده است، خودش هدف ندارد، سخت به خود می‌لرزد. کسی که فکر می‌کند در جهان عدالت نیست، در طبیعت تبعیض و ظلم وجود دارد، اگر همه نعمتهای دنیا را به او بدهند بدبین و ناخشنود خواهد ماند.

کوششهای چنین کسی از برای سعادت خود و نیکبختی نوع بشر با هیچگونه دلگرمی و امیدی همراه نیست. وقتی پایه هستی بر ستمگری باشد، دیگر عدالتخواهی انسان بی‌معنی است. وقتی اصل جهان، بی‌هدف است، هدف داشتن ما همچون نقش بر آب، چیزی احمقانه است.

اینکه صاحبان ایمان، از بهترین آرامش و آسایش روانی برخوردارند از آن جهت است که جهان را حکیم و علیم و هدفدار می‌دانند نه گیج و منگ و ابله و بی‌هدف، آن را عادل و طرفدار حق و اهل حق می‌دانند نه ستمگر و طرفدار ستم و یا بی‌تفاوت. یکتاپرستان، در مورد بدیها و شرور، معتقدند که هیچ چیزی حساب نکرده نیست؛ بدیها یا کیفری هستند عادلانه یا ابتلائی هستند هدفدار و پاداش آور.

اما اشخاص بی‌ایمان چه می‌کنند؟ آنان به چه چیز دل خوش می‌دارند؟ آنان به خودکشی متوسل می‌شوند و به گفته یکی از آنان «مرگ را با شهامت در آغوش می‌کشند».

سازمان بهداشت جهانی، آماری منتشر کرده و اعلام کرده که آمار خودکشی مخصوصاً در میان روشنفکران بالا می‌رود. بر حسب گزارش این سازمان، در هشت کشور اروپایی، خودکشی خیلی زیاد شده است. یکی از آن هشت کشور سویس است که ما آن کشور را نمونه خوشبختی می‌انگاریم. در این گزارش آمده است که خودکشی، سومین عامل مرگ و میر است، یعنی بیش از سرطان تلفات می‌دهد و متأسفانه در میان طبقه تحصیلکرده بیش از طبقه بیسواد واقع می‌شود.

نیز در همین گزارش آمده است که در کشورهای در حال توسعه که در حال از دست دادن ایمان‌اند، خودکشی زیادتر است. در آلمان غربی هر سال ۱۲۰۰۰ نفر به وسیله خودکشی می‌میرند و ۶۰۰۰۰ نفر خودکشی می‌کنند و نجات داده می‌شوند.

این است زندگی کسانی که ایمان خویش را به خدای دانا «ربّ العالمین» از دست داده‌اند.

برای خودکشی، عوامل متعدّدی ذکر شده است: جلب توجه، شکست در عشق، شکست در رقابتهای اجتماعی و اقتصادی، فقر، اعتیاد، خفقان، پوچ پنداری زندگی و هستی. ولی علت العلل، یک چیز است: بی‌ایمانی.

ویلیام جیمز در فصل اول کتاب خود که به نام «دین و روان» ترجمه شده، درباره یک نویسنده مادّی به نام «مارک اورل» و هم درباره نیچه و شوپنهاور می‌گوید:

«کلمات «مارک اورل» تلخی ریشه‌دار غم و اندوه را نشان می‌دهد. ناله‌های آن مانند ناله خوکی است که زیر تیغ سر می‌دهد. وضع روحی «نیچه» و «شوپنهاور»، عبوسیها و کج خلقی‌ها در آنها دیده می‌شود که آمیخته با دندان غروچه‌های تلخی می‌باشد. ناله‌های مرارت آمیز این دو نویسنده آلمانی آدمی را به یاد جیرجیرهای موشی می‌اندازد که مشغول جان دادن است. در کلمات این دو نویسنده آن معنا و مفهوم تصفیه‌ای که مذهب به سختیها و مشقتهای زندگی می‌دهد دیده نمی‌شود.»[۱]

نیچه، که ویلیام جیمز از او به عنوان یک بدبین نام می‌برد فلسفه معروفی دارد مبنی بر «اصالت نیرومندی»؛ می‌گوید:

«باید رأفت و رقّت قلب را دور انداخت. رأفت از عجز است. فروتنی و فرمانبرداری فرومایگی است. حلم و حوصله و عفو و اغماض از بی‌همّتی و سستی است ... نفس کشتن چرا؟ باید نفس را پرورد. غیر پرستی چیست؟ خود را باید خواست و خود را باید پرستید و ضعیف و ناتوان را باید رها کرد تا از میان برود»[۲]

نیچه با چنین افکار و اندیشه‌هایی طبعاً جهان را بر خویشتن بصورت یک زندان ساخته بود. در اواخر عمر ثمره این اندیشه‌ها عائدش شد. در نامه‌ای که اواخر عمر به خواهرش نوشته می‌نویسد:

«هرچه روزگار بر من می‌گذرد زندگانی بر من گرانتر می‌شود. سالهایی که از بیماری در نهایت افسردگی و رنجوری بودم هرگز مانند حالت کنونی، از غم پر، و از امید تهی نبودم. چه شده است؟ آن شده است که باید بشود. اختلافاتی که با همه مردم داشتم اعتماد را به من از ایشان سلب کرده و طرفین می‌بینیم به اشتباه بوده‌ایم. خدایا من امروز چه تنها هستم! یک تن نیست که بتوانم با او بخندم و یک فنجان چای بنوشم. هیچکس نیست که نوازش دوستانه بر من روا بدارد»[۳]

[۱]و ۲. سیر حکمت در اروپا، ج ۳ فصل پنجم.

۳. سیر حکمت در اروپا، ج ۳، فصل پنجم.

شوپنهاور که ویلیام جیمز از او نیز یاد کرده است، معتقد است:

«اصل در زندگانی، رنج و گزند است، لذت و خوشی همانا دفع الم است و امر مثبت نیست، بلکه منفی است؛ و هر چه موجود جاندار در مرتبه حیات برتر باشد رنجش بیشتر است، چون بیشتر حس می‌کند و آزار گذشته را بیشتر به یاد می‌آورد و رنج آینده را بهتر پیش‌بینی می‌نماید ... یک دم خوشی، عمری ناخوشی در پی دارد. ازدواج نمی‌کنی در آزاری، می‌کنی هزار دردسر داری. مصیبت بزرگ بلای عشق است و ابتلای به زن که مردم مایه شادی خاطر می‌دانند، در صورتی که سر دفتر غمها است. معاشرت می‌کنی گرفتاری، نمی‌کنی از زندگی بیزاری. بندگی، بند و خداوندی صداع. مختصر، تا جان در تن است از این رنج و مشقّت نمی‌توان رست. زندگی سراسر جان کندن است، بلکه مرگی است که دم بدم به تأخیر می‌افتد، و سرانجام اجل می‌رسد در صورتی که از حیات، هیچ سودی برده نشده و نتیجه مفیدی بدست نیامده است.»[۱]

در جهان اسلام نیز احیاناً کسانی بوده و هستند که جهان را تاریک می‌بینند و همواره چهره‌ای گرفته و عبوس و خشمگین در برابر جریانات آفرینش نشان می‌دهند و به قول ویلیام جیمز گفته‌هاشان نوعی دندان غروچه است. «ابو العلاء معرّی» فیلسوف و شاعر معروف عرب و همچنین خیام شاعر از این گروه‌اند. اینکه می‌گویم «خیام شاعر» از آن جهت است که محقّقین باور ندارند که اشعار معروف بدبینانه، از خیام فیلسوف و ریاضیدان باشد. آنچه برای خیام شاعر موجب حیرت و رنج و ناله است برای «خیام فیلسوف» حل شده است.[۲]

در عصر ما به تقلید از اروپائیان، و به علل دیگر که اکنون جای ذکرش نیست، نویسندگانی بدبین پیدا شده‌اند که زهرهایی از این راه به جان جوانان می‌ریزند و آنان را بی‌علاقه به زندگی و احیاناً وادار به خودکشی می‌کنند و از طرف عوامل مرئی و نامرئی مورد تشویق قرار می‌گیرند و روزبروز بر عددشان افزوده می‌گردد. صادق هدایت از این گروه است. نوشته‌های وی به قول ویلیام جیمز حالت همان خوکی را می‌نمایاند که زیر تیغ، ناله سر می‌دهد و یا موشی که در حالی که مشغول جان دادن است جیرجیر می‌کند.

نقطه مقابل امثال نیچه و شوپنهاور و ابو العلاء و خیام، فلاسفه و حکمای

---

۱. **سیر حکمت در اروپا، ج ۳، بخش چهارم.**

۲. **رجوع شود به کتاب «خدمات متقابل اسلام و ایران» چاپ هفتم به بعد بحث «خدمات فلسفی ایرانیان به اسلام».**

خوشبین‌اند. الهیون عموماً یا اکثر، از این گروه‌اند. مولوی، آن عارف بزرگ، سخنگوی این گروه است. در سراسر گفته‌های او عشق و شور و حال دیده می‌شود. انسان از نظر این عارف بزرگ کانون خوشی و لذّت و سعادت است اما به شرط آن که بخواهد از این کانون رایگان بهره‌برداری کند. هیچ غمی در جهان نیست که قابل تبدیل به سرور و بهجت نباشد. او انسانهایی را که لذّت را منحصراً از می یا جماع یا سماع می‌خواهند مورد تحقیر قرار می‌دهد؛ انسان را مخاطب ساخته می‌گوید:

باده کاندر خم همی جوشد نهان ز اشتیاق روی تو جوشد چنان
ای همه دریا! چه خواهی کردنم؟ وی همه هستی! چه می‌جویی عدم؟!
تو خوشی و خوب و کان هر خوشی تو چرا خود منّت باده کشی؟
تاج کرّمنا است بر فرق سرت طوق اعطیناک آویز برت
علم جویی از کتبهای فسوس؟! ذوق جویی تو ز حلوای سبوس؟!
می چه باشد یا جماع و یا سماع تا تو جویی زان نشاط و انتفاع؟!
آفتاب از ذرّه کی شد وامخواه؟ زهره‌ای از خمره کی شد جامخواه؟

و هم او است که می‌گوید:

عاشقم بر لطف و بر قهرش به جد ای عجب من عاشق این هر دو ضد

سعدی و حافظ و سایر شاعران عرفان مسلک نیز همین راه را پیموده‌اند. بعضی کلمات دو پهلو در کلمات حافظ و دیگران پیدا می‌شود، اما کسانی که با زبان اینها آشنا باشند می‌دانند که در مکتب آنان جز خوبی دیده نمی‌شود.

مربوط به عرفان و تصوف نیست؛ بطور کلّی خاصیت ایمان این است. بی‌ایمانی نوعی کمبود است که به نوبه خود، عدم تعادل ایجاد می‌کند، و عدم تعادل، رنج بوجود می‌آورد. در ایمان، خاصیت تغییر و تبدیل وجود دارد، غم و رنج را تبدیل به لذّت و سرور می‌کند.

تربیت شدگان اسلام، در هنگام رویدادها و مصیبتها به این حقیقت توجه می‌کنند که: «ما مملوک خداییم و بازگشت ما نیز به سوی اوست».[1]

برای نشان دادن یک نمونه خارجی از این تربیت یافتگان، داستانی از یک زن و

[1]. الّذین اذا اصابتهم مصیبة قالوا انّا للّه و انّا الیه راجعون. (بقره/ ۱۵۶)

مرد مسلمان از صحابه رسول خدا (صلّی الله علیه و آله و سلّم) می‌آوریم:

ابو طلحه یکی از یاران رسول خدا است. زنی با ایمان داشت به نام امّ سلیم. این زن و شوهر پسری داشتند که مورد علاقه هر دو بود. ابو طلحه، پسر را سخت دوست می‌داشت. پسر بیمار شد، بیماریش شدّت یافت، به مرحله‌ای رسید که امّ سلیم دانست که کار پسر تمام است.
امّ سلیم برای اینکه شوهرش در مرگ فرزند بیتابی نکند او را به بهانه‌ای به خدمت رسول اکرم فرستاد و پس از چند لحظه طفل جان به جان آفرین تسلیم کرد.
امّ سلیم جنازه بچه را به پارچه‌ای پیچید و در یک اطاق مخفی کرد، به همه اهل خانه سپرد که حق ندارید ابو طلحه را از مرگ فرزند آگاه سازید. سپس رفت و غذائی آماده کرد و خود را نیز آراست و خوشبو نمود. ساعتی بعد ابو طلحه آمد و وضع خانه را دگرگون یافت، پرسید: بچه چه شد؟ امّ سلیم گفت: بچه آرام گرفت. ابو طلحه گرسنه بود، غذایی خواست. امّ سلیم غذایی را که قبلاً آماده کرده بود حاضر کرد و دو نفری غذا خوردند و همبستر شدند. ابو طلحه آرام گرفت. امّ سلیم گفت: مطلبی می‌خواهم از تو بپرسم؟ گفت: بپرس. گفت: آیا اگر به تو اطلاع دهم که امانتی نزد ما بوده و ما آن را به صاحبش رد کرده‌ایم خشمگین می‌شوی؟
ابو طلحه گفت: نه، هرگز، ناراحتی ندارد، امانت مردم را باید پس داد. امّ سلیم گفت: سبحان اللّه، باید به تو اطلاع دهم که خداوند فرزند ما را که امانت او بود نزد ما، از ما گرفت و برد.
ابو طلحه از بیان این زن تکان سختی خورد، گفت: به خدا قسم من از تو که مادر هستی سزاوارترم که در سوگ فرزندمان صابر باشم. از جا بلند شد و غسل جنابت کرد و دو رکعت نماز بجا آورد و رفت به حضور رسول اکرم و ماجرا را از اول تا آخر برای آن حضرت شرح داد.
رسول اکرم (صلّی الله علیه و آله و سلّم) فرمودند: خداوند، امروز شما را قرین برکت قرار دهد و نسل پاکیزه‌ای نصیب شما گرداند. خدا را سپاس می‌گزارم که در امّت من مانند «صابره» بنی اسرائیل قرار داد[1].

آری این است تأثیر ایمان و مذهب در تصفیه سختیها و مشقّتها بلکه در تبدیل آنها به خوشی و لذّت و سعادت.

ویلیام جیمز در کتابی که قبلاً نام بردیم بحثی درباره فرق مذهب و اخلاق محض (اخلاق منهای مذهب) می‌کند؛ می گوید:

---

[1]. **بحار الأنوار، ج ۱۸، به مناسبت احکام اموات، باب «ذکر صبر الصابرین». چاپ کمپانی، ص ۲۲۷.**

«اساس در مذهب یا اخلاق این است که ما چگونه خلقت و جهان هستی را تلقّی می‌کنیم؟ آیا این هستی و کائنات را با سختی و رنج تلقّی کرده، پاره‌ای از آن را قبول داشته و قسمتی از آن را قبول نداریم؟ یا آنکه برعکس، آن را با آغوش باز و دلی آکنده از عشق و محبّت استقبال می‌نماییم؟ اخلاق محض، قوانین کلّی جهان را که حاکم بر کائنات می‌داند از روی علم و اطلاع اطاعت می‌کند؛ اما این اطاعت با یک سنگینی و ملال همراه است که در قلب خود هیچگونه حرارت و شوقی ندارد، و هیچوقت احساس اینکه این قوانین مانند یوغی است به گردن او، از او جدا نمی‌شود. اما در مذهب، بر عکس، این اطاعت سرد و غم انگیز، جای خود را به استقبال و پذیرش گرم که همه چیز زندگی را پر از لطف و شوق و صمیمیت و نشاط می‌سازد وا می‌گذارد. جان جانان جهان که فیلسوف رواقی، خود را به آن تسلیم می‌کند احترام و تعظیم را متوقّع است، اما خدای مسیحی (خدای مذهب) محبّت و عشق را طالب می‌باشد. اینجاست که می‌بینیم که این دو دسته در دو محیط مختلف از عواطف و احساسات واقع‌اند که در مقابل یکدیگر، یکی به سردی قطب، و دیگری به گرمی و حرارت خطّ استواست، گو اینکه نتیجه‌ای که هر یک از آنها بدست می‌آورند یعنی «تسلیم محض و بدون چون و چرا» یکی باشد».

ناز یا اعتـــراض؟

بحث درباره شرور، و احیاناً اعتراض به وجود آنها، بخش نسبتا مهمّی از ادبیات ما را تشکیل می‌دهد. شاعران به زبان جدّ یا هزل، فراوان در این میدان وارد شده‌اند. البته آنچه را در این زمینه گفته شده است نمی‌توان به حساب جدّ یعنی انتقاد و اعتراض به خلقت گذاشت، غالباً جنبه هزل دارد و به اصطلاح «سوژه» شعر است. برخی از آنها را می‌توان از نوع «دلال عارف» بشمار آورد. در رباعیات منسوب به خیام، از اینگونه اشعار فراوان است. همچنان که قبلًا گفتیم این اشعار معلوم نیست که از خیام فیلسوف باشد، آنچه به صورت سؤال یا اعتراض در شعر خیام شاعر عنوان شده است برای خیام فیلسوف حل شده بوده است. علیهذا این اشعار یا از خیام فیلسوف نیست، و یا جنبه هزلی و سربسر گذاشتن با متشرّعان قشری دارد و یا از نوع «دلال عارف» است. به هر حال خیام در این رباعیات منسوب به او می‌گوید:

اجرام که ساکنان این ایوان‌اند / اسباب تردّد خردمندان‌اند
هان تا سررشته خرد گم نکنی / کانان که مدبّرند سرگردان‌اند

※

افلاک که جز غم نفزایند دگر | نهند بجا تا نربایند دگر
ناآمدگان اگر بدانند که ما | از دهر چه می‌کشیم نایند دگر

❊

چون حاصل آدمی در این شورستان | جز خوردن غصه نیست تا کندن جان
خرّم دل آنکه زین جهان زود برفت | و آسوده کسی که خود نیامد به جهان

❊

ای چرخ فلک خرابی از کینه توست | بیدادگری شیوه دیرینه توست
ای خاک اگر سینه تو بشکافند | بس گوهر قیمتی که در سینه توست

این اعتراضها و دشنامها که نثار چرخ و فلک می‌گردد در حقیقت اعتراض به مقام بالاتر است، زیرا چرخ و فلک، کاره‌ای نیست، کجروی و کج رفتاری فرضی که بدان متهم است نه به میل خود اوست. شاید به همین جهت در حدیث آمده است:

لا تسبّوا الدّهر فانّ الدّهر هو اللّه.

«زمانه را دشنام ندهید که زمانه همان خداست».[1]

ایضاً می‌گوید:

دارنده که ترکیب طبایع آراست | از بهر چه افکندش اندر کم و کاست
گر نیک آمد، شکستن از بهر چه بود؟ | ور نیک نیامد این صور، عیب که راست؟

❊

ترکیب پیاله‌ای که در هم پیوست | بشکستن آن روا نمی‌دارد مست
چندین قد سرو نازنین و سرو دست | ز بهر چه ساخت و ز برای چه شکست؟

❊

---

[1]. **توجیه صحیح حدیث این است که انتقاد از زمانه، انتقاد از مجموعه نظام عالم و اعتراض بر خدا است؛ ولی بعضی از دانشمندان، مدّعی هستند که این حدیث از مجعولات «زروانیه» است که واقعا معتقد بوده‌اند که روزگار خداست.**

جامی است که عقل آفرین می‌زندش   صد بوسه ز مهر بر جبین می‌زندش
این کوزه‌گر دهر چنین جام لطیف   می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش

ناصر خسرو شاعری است که بحقیقت می‌توان او را حکیم خواند. این شاعر از طرفی نکته سنج است و از نظر فکر و فلسفه فوق اینگونه اعتراضات بوده است، و از طرف دیگر عقائد مذهبی نیرومندی دارد و بر طبق معتقدات مذهبی نیز نباید لب به اعتراض گشاید. در عین حال در دیوان او نیز اشعاری در این زمینه وجود دارد که یا باید آن را نوعی هزل و شوخی دانست و یا «دلال عارف». از آن جمله می‌گوید:

بار خدایا اگر ز روی خدایی   طینت انسان همه جمیل سرشتی
چهره رومی و صورت حبشی را   مایه خوبی چه بود و علت زشتی؟
طلعت هندو و روی ترک چرا شد   همچو دل دوزخی و روی بهشتی؟
از چه سعید اوفتاد و از چه شقی شد   زاهد محرابی و کشیش کنشتی؟
چیست خلاف اندر آفرینش عالم   چون همه را دایه و مشاطه تو گشتی؟
گیرم دنیا، ز بی‌محلّی دنیا   بر گرهی خربط و خسّیس بهشتی
نعمت منعم چراست دریا دریا؟   محنت مفلس چراست کشتی کشتی؟

ناصر خسرو قصیده طولانی و معروفی دارد که با این بیت آغاز می‌شود:

الهی طول و عرض عالمت را   توانی در دل موری کشیدن

در این قصیده می‌گوید:

همه جور من از بلغاریان است   کز آن آهم همی باید کشیدن
گنه بلغاریان را نیز هم نیست   بگویم‌گر تو بتوانی شنیدن
خدایا راست گویم فتنه از توست   ولی از ترس نتوانم چغیدن
لب و دندان ترکان ختا را   نبایستی چنین خوب آفریدن
که از دست لب و دندان ایشان   به دندان دست و لب باید گزیدن
به آهو می‌کنی غوغا که بگریز   به تازی می‌زنی هی بر دویدن

برخی از صاحبنظران، مدعی‌اند که این قصیده، منحول است و از ناصر خسرو نیست.

در حدود چهل سال پیش، شاعری از اهل شیراز، چکامه‌ای در این زمینه سرود و پاسخ آن از طرف مرحوم سرهنگ اخگر در مجله «اخگر» به مسابقه گذاشته شد و از اهل ذوق و دانش درخواست شد نظر خویش را ابراز دارند. از اطراف و اکناف کشور، اعمّ از روحانی و غیر روحانی، و اعمّ از زن و مرد، در این مسابقه شرکت کردند، برخی به نظم و برخی به نثر پاسخ دادند و برخی احیانا نظر شاعر را تأیید کردند. همه آنها در کتابی به نام «اسرار خلقت» از طرف مرحوم اخگر چاپ و منتشر شد.

اینکه ارزش آن پاسخها چیست؟ مطلبی است که این بنده اکنون نمی‌خواهم درباره آنها اظهار نظر کنم. البته برخی از فضلا نکات جالبی در بیانات خود آورده‌اند.

۲

حلّ مشکل

فلســـفه اســـلامی

مسأله نظام احسن و اشکال شرور، از مهم‌ترین مسائل فلسفه است و چنانکه در بخش نخست توضیح دادیم این مسأله در شرق و غرب موجب پیدایش فلسفه‌های «ثنویت»، «مادّیگری» و «بدبینی» گردیده است. کمتر کسی است که به این مسأله توجه نکرده باشد و درباره آن سخنی نگفته باشد. فلاسفه شرق و غرب به اشکال شرور توجه کرده‌اند ولی تا آنجا که من مطالعه دارم، فلاسفه غرب، پاسخی قاطع برای این اشکال نیافته‌اند؛ ولی فلاسفه و حکمای اسلام اشکال را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و بخوبی از عهده پاسخ آن برآمده و راز مهمّی را گشوده‌اند.

بیجا نیست در اینجا یک جمله درباره حکمت الهی شرق بگوئیم و از این گنجینه بزرگ معنوی قدردانی کنیم. حکمت الهی مشرق زمین سرمایه عظیم و گرانبهایی است که در پرتوی اشعّه تابناک اسلام بوجود آمده و به بشریت اهداء گردیده است. اما افسوس که عده قلیل و بسیار محدودی عمیقانه با این سرمایه عظیم آشنا هستند و از ناحیه بیخبران و دشمنان متعصّب، بر آن، ستمها شده است. عده‌ای که اطلاعاتشان از فلسفه قدیم عموما از حدود افلاک تسعه و عقول عشره تجاوز نمی‌کند، و چون فقط نام آن را شنیده و یا اگر به کتابها مراجعه کرده‌اند چیزی از آن سر در نیاورده‌اند، خیال کرده‌اند فلسفه اسلامی همان است که درباره افلاک تسعه و عقول عشره بحث می‌کند، و چون امروز بی‌اساسی نظریه افلاک روشن شده پس آنها می‌توانند گردن

برافرازند و خود را از فارابی و بو علی و صدر المتألّهین برتر شمارند. آری، این عده می‌پندارند حکمت الهی اسلامی همان فلسفه قدیم یونانیان است و چیز علاوه‌ای ندارد و ناروا هم داخل اسلام شده است.

اینان، نفهمیده یا فهمیده، جنایت عظیمی نسبت به اسلام و معارف اسلامی مرتکب می‌گردند. حکمت اسلامی با فلسفه یونان همان اندازه متفاوت است که فیزیک اینشتین با فیزیک یونان. دلائلی هست که حتی الهیات ابن سینا هم بطور کامل به اروپا نرفته است و اروپائیان از این گنجینه ارزنده هنوز هم بیخبرند. برای نمونه، ذکر مورد ذیل کافی است:

در پاورقیهای جلد دوم «اصول فلسفه و روش رئالیسم»[1] تذکر داده‌ایم، سخن معروف دکارت «من فکر می‌کنم پس وجود دارم» که به عنوان فکری نو و اندیشه‌ای پر ارج در فلسفه اروپا تلقّی شده است، حرف پوچ و بی‌مغزی است که بو علی آن را در نمط سوم «اشارات» با صراحت کامل و در نهایت وضوح طرح کرده و سپس با برهانی محکم باطل کرده است. اگر فلسفه ابن سینا برای اروپائیان درست ترجمه شده بود، سخن دکارت با برچسب «ابتکاری نو» و «فکری تازه» مبنای فلسفه جدید قرار نمی‌گرفت. اما چه باید کرد که فعلا هر چیزی که مارک اروپائی دارد رونق دارد اگر چه سخن پوسیده‌ای باشد که سالهاست ما از آن گذشته‌ایم.

اکنون به پاسخ پرسشهایی که در بخش اول طرح کردیم می‌پردازیم. ما این پرسشها را تحت چهار عنوان طرح کردیم: تبعیضها، فناها و نیستیها، نقصها، آفتها. از این چهار نوع، قسمت اول را تحت عنوان «تبعیضها» و باقی را تحت عنوان «شرور» پاسخ می‌گوییم و لازم می‌دانیم قبلا اشاره مختصری به مشربها و مسلکهای مختلف در حلّ اینگونه اشکالات بنماییم.

راهها و مسلکها

راهها و مسلکها در حلّ مشکلات مربوط به عدل الهی متفاوت است. معمولا اهل ایمان که در پرتوی دین و مذهب به خداوند ایمان دارند با یک پاسخ اجمالی وجدان خود را قانع می‌سازند؛ با خود چنین می‌اندیشند که ادلّه قاطع، وجود خدای قادر علیم حکیم را اثبات کرده است؛ دلیلی ندارد که خدای قادر علیم حکیم، ظلم کند؛

[1]. چاپ شده در سال ۱۳۳۳ شمسی

مگر خداوند با کسی دشمنی دارد که به انگیزه دشمنی، حق او را از بین ببرد، و یا نیازمند است که حق کسی را برباید و به خود اختصاص دهد؟! انگیزه ظلم یا عقده‌های روحی است و یا نیازها و احتیاجها، و چون انگیزه ظلم در خداوند وجود ندارد پس ظلم درباره خداوند معنی ندارد. او قادر مطلق و علیم مطلق و حکیم مطلق است؛ هم عالم به نظام احسن و اصلح است و هم قادر به ایجاد آن. علیهذا دلیلی ندارد که خداوند، جهان را طوری بیافریند که برخلاف وضع احسن و اصلح باشد. مسلّما آنچه به نام شرور نامیده می‌شود اگر بر ضدّ نظام احسن و اصلح بود، آفریده نمی‌شد.

این گروه احیاناً اگر جریاناتی را مشاهده کنند که از نظر خودشان قابل توجیه نباشد آن را به نوعی حکمت و مصلحت که بر ما مجهول است و فقط خداوند از راز آن آگاه است توجیه می‌کنند و به عبارت دیگر آن را به «سرّ قدر» تعبیر می‌کنند.

شک نیست که این طرز تفکر و نتیجه‌گیری، خود، نوعی استدلال است و استدلال صحیحی هم هست. این دسته می‌توانند بگویند فرضاً مشکل بعضی از شرور قابل توجیه نباشد، به واسطه قصور فهم بشر از رازها و اسرار جهان است. بشر وقتی که خود را در جهانی می‌بیند پر از راز و پر از حکمت، طبعاً اگر در چند مورد خاص به راز حکمت و سرّ مصلحت پی نبرد نباید در اصل مطلب تردید کند.

انسان اگر کتابی را مطالعه کند و در سراسر کتاب، دقت و درایت و قوّت اندیشه مؤلّف را مشاهده نماید و در چند مورد هم بعضی عبارات، مجهول و لاینحل بماند، طبعاً حکم می‌کند که من مقصود مؤلف را در این چند مورد نمی‌فهمم؛ هرگز حکم نمی‌کند که به دلیل لا ینحل ماندن این چند مورد، مؤلف فاقد درایت و دقت و فهم و ادراک بوده است و سایر مطالب به حسب تصادف، با معنی درآمده است. نهایت خودخواهی و جهالت است که مجهول ماندن یک یا چند قسمت کتابی که شخصیت علمی نویسنده‌اش در سراسر کتاب به ثبوت رسیده است حمل بر جهالت او، و اتفاقی و تصادفی بودن همه مطالب حکیمانه بشود.

عوام اهل ایمان، هرگاه با این مسائل روبرو شوند، به طریق فوق، مشکل را برای خود حل می‌کنند.

همچنانکه قبلًا گفتیم، طبقه اهل حدیث، در معارف الهی طرفدار تعبّد و سکوتند و طبعاً در این مسائل از اظهار نظر خودداری می‌کنند، و در حقیقت راهشان همان راه عوام است نه راه دیگری. اشاعره از متکلّمین نیز راهی را رفته‌اند که طبعاً مسأله‌ای برای آنها باقی نمی‌ماند که نیاز به حل داشته باشد. اما سایر متکلمین، و همچنین طرفداران روش حسی و تجربی در الهیات، راه حلّ مشکلات عدل الهی را جستجو و

تحقیق در اسرار کائنات و فوائد و مصالح آنها می‌دانند.

ولی حکمای الهی، هم از طریق «لم» وارد می‌شوند و به بیانی که در بالا نقل کردیم صورت برهانی می‌دهند؛ از این راه وارد می‌شوند که جهان که اثر خداوند است، به منزله ظلّ و سایه باری تعالی است، خداوند جمیل علی الاطلاق است، و ظلّ جمیل، جمیل است؛ و هم به تجزیه و تحلیل ماهیت شرور و اینکه شرور عدمی‌اند و مجعول بالعرض‌اند نه بالذات، می‌پردازند؛ و هم ضرورت شرور و لا ینفک بودن آنها را از خیرات، و به عبارت دیگر تجزیه ناپذیر بودن آفرینش را اثبات می‌کنند؛ و هم به بحث در آثار و فوائد شرور می‌پردازند.

ما در اینجا درباره برهان لمّی به شکلی که حکما می‌آورند بحثی نمی‌کنیم زیرا از سطح این رساله خیلی بالاتر است، ولی قسمتهای دیگر را تشریح می‌کنیم.

همچنانکه قبلا گفتیم، ایرادها و اشکالات این مسأله، تحت دو عنوان خلاصه می‌شود: تبعیضها، شرور. اول وارد بحث تبعیضها می‌شویم و سپس شرور را در بخشی جداگانه مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم.

۳

تبعیض‌ها

ایراد تبعیض این بود که با اینکه موجودات با ذات حق نسبت متساوی دارند، چرا مختلف و متفاوت آفریده شده‌اند؟ چرا یکی سیاه است و دیگری سفید؟ یکی زشت است و دیگری زیبا؟ یکی کامل است و دیگری ناقص؟ چرا یکی فرشته است و دیگری انسان و سومی حیوان و چهارمی نبات و پنجمی جماد؟ چرا به عکس نشد؟ چرا حیوان، فرشته، و فرشته حیوان نشد؟ چرا در میان مخلوقات فقط انسان، انسان آفریده شد که مستعدّ تکلیف و ثواب و عقاب باشد اما سایر موجودات چنین نیستند؟ اگر خوب است چرا همه اینچنین نیستند؟ و اگر بد است چرا انسان اینچنین آفریده شده است؟

پاسخ این پرسشها دو نحو است: اجمالی و تفصیلی. پاسخ اجمالی آن است که قبلًا آنجا که راهها و مسلکها را شرح می‌دادیم به آن اشاره کردیم، گفتیم معمولاً اهل ایمان با یک بیان اجمالی، ذهن خود را قانع می‌سازند؛ آنها می‌گویند: این سؤالها طرح یک سلسله مجهولات است نه ایراد یک سلسله نقضها. حداکثر این است که بگوییم نمی‌دانیم.

ما خدا را به صفات علیم، حکیم، غنی، کامل، عادل، جواد شناخته‌ایم و چون او را با این صفات شناخته‌ایم می‌دانیم آنچه واقع می‌شود مبنی بر «حکمت» و «مصلحت» است هر چند ما نمی‌توانیم همه آن حکمتها و مصلحتها را درک کنیم. ما به

اصطلاح از «سرّ قدر» آگاه نیستیم. بسیار خودخواهی و پرمدعایی است برای بشر که با مساعی جمعی چند هزار ساله خود هنوز از اسرار بدن محسوس خود نتوانسته آگاهی کاملی بدست آورد اما می‌خواهد از «راز هستی» و «سرّ قدر» سر در آورد. بشر پس از آنکه در نظام هستی اینهمه حکمت و تدبیر که عقل او را حیران می‌گرداند می‌بیند، باید اعتراف کند که آنجا که حکمت یک امر بر او مجهول است از قصور و نقصان درک او است نه از خلقت.

این گروه هرگز خود را با این چون و چراها سرگرم نمی‌کنند، بجای آنکه وقت خود را صرف در این مسائل کنند صرف تحقیق در مسائلی می‌کنند که از طرفی آنها را می‌فهمند و از طرف دیگر مبنای عمل قرار می‌گیرد.

شک نیست که این جواب، جواب صحیحی است، افراد با ایمان موظّف نیستند که در جزئیات این مسائل، غور کنند؛ و حتّی عامّه مردم استعداد ورود در این مسائل را ندارند بلکه از ورود در این مسائل منع شده‌اند؛ و در حقیقت این خود نوعی استدلال است که از طریق علّت و کمال علّت به کمال معلول اذعان نماییم.

ولی در اینجا مطلبی دیگر هست و آن اینکه غالب مردم، خداوند را از راه آثار، یعنی از راه نظام جهان می‌شناسند؛ تکیه‌گاه معرفت آنها جهان است. اینچنین معرفت، معرفت ناقصی خواهد بود. طبعاً وقتی به مجهولاتی در همان تکیه‌گاه معرفت خویش برمی‌خورند کم و بیش مضطرب می‌گردند و حلّ اشکالشان جز از طریق بررسی موارد اشکال میسّر نیست. آنها خدا را مستقلّ از جهان نشناخته‌اند تا معرفت خدا به عنوان کمال مطلق و غنای مطلق و زیبایی مطلق، آنها را با جهان به عنوان زیباترین اثر از زیباترین مؤثر، و کامل‌ترین اثر از کامل‌ترین مؤثر آشنا کند. آنها با جهان، تنها از یک راه ارتباط دارند و بس که همان راه عادی و معمولی حواسّ است. آنها خدا را در آیینه جهان می‌بینند، ناچار لکّه‌ای که در سطح آیینه به چشمشان می‌خورد، در دید آنها نسبت به مرئی اثر می‌گذارد؛ اگر می‌توانستند جهان را در آیینه خدا ببینند، و به عبارت دیگر اگر می‌توانستند جهان را از بالا ببینند تمام نقصها و نازیباییهایی که از پایین به نظر می‌رسید همه محو و نابود می‌شد و معلوم می‌گشت از نوع خطای دید ناقص است. این نوع نظر همان است که گفتیم حافظ، آن را «نظر پیر طریقت» می‌خواند:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد

مردمی که تکیه‌گاه معرفتشان منحصراً جهان است، خدا را و حکیم و علیم و

عادل و غنیّ و کامل بودن خدا را در آیینه جهان دیده‌اند و بس، خواه ناخواه مجهولاتی که در این زمینه در جهان پیدا می‌کنند لکّه‌ای بر چهره آیینه‌شان می‌شود و مانع نشان دادن صحیح می‌گردد.

از طرف دیگر در عصر و زمان ما- بالخصوص از طرف گرایش دارندگان به مادیگری- این ایراد و اشکال‌ها زیاد در گفته‌ها و نوشته‌ها طرح می‌شود. این بنده با افرادی که چنین سؤالاتی را طرح می‌کنند زیاد مواجه می‌شوم. این سؤال کنندگان یا اساساً به خدا معتقد نیستند و یا اعتقادشان آنقدر محکم نیست که به تصدیق اجمالی به حکمت و مصلحت قناعت کنند. از اینرو لازم است برخی مسائل که با ریشه این سؤالات سر و کار دارد طرح شود تا مشکلات حل گردد.

مطلب دیگر اینکه یک اشکال مهم در مورد «حکمتها» و «مصلحتها» هست که کمتر طرح می‌شود و اگر این اشکال مرتفع نگردد جواب اجمالی بالا ارزش خود را از دست می‌دهد. حلّ آن اشکال موقوف به این است که ما یک اصل اساسی را که پایه جواب تفصیلی آینده است و حکما بیشتر به آن جواب تکیه می‌کنند پایه‌ریزی کنیم، و تنها با اتکاء به آن اصل است که هم جواب اجمالی گذشته ارزش پیدا می‌کند و هم جواب تفصیلی آینده. آن اشکال این است:

آیا اساساً در مورد خداوند، «مصلحت» و «حکمت» می‌تواند معنی و مفهوم داشته باشد؟ آیا می‌توان گفت خداوند فلان کار را به خاطر فلان مصلحت کرده است و یا حکمت فلان کار خداوند این است و آن است؟ و آیا این نوع اندیشه‌ها درباره خداوند ناشی از قیاس گرفتن خداوند به مخلوقات نیست؟

ممکن است کسی ادعا کند که اساساً درباره خداوند، «حکمت» و «مصلحت» مفهوم و معنی ندارد و همه اینها از قیاس گرفتن خالق به مخلوق پیدا شده است، زیرا معنی اینکه مصلحت چنین اقتضا می‌کند، این است که برای رسیدن به فلان مقصد باید از فلان وسیله استفاده شود، انتخاب آن وسیله مصلحت است زیرا به فلان مقصد می‌رساند، و انتخاب فلان وسیله دیگر مصلحت نیست زیرا از آن مقصد دور می‌کند؛ مثلًا می‌گوییم مصلحت اقتضا کرده است که درد و رنج باشد تا لذت، معنی و مفهوم داشته باشد؛ حکمت ایجاب کرده که مادر پستان داشته باشد تا فرزند غذای آماده‌ای داشته باشد؛ حکمت و مصلحت ایجاب کرده که فلان حیوان شاخ داشته باشد تا در برابر هجوم دشمن از خود دفاع کند.

آیا نمی‌توان گفت که: همه اینها قیاس گرفتن خداوند است با بشر و سایر موجودات ناقص دیگر؟

برای بشر و هر موجود ناقص دیگر، مصلحت و حکمت، معنی و مفهوم دارد، زیرا بشر و یا یک موجود ناقص دیگر، در داخل نظامی قرار گرفته که آن نظام به هر حال از یک سلسله اسباب و مسبّبات تشکیل شده است. آن موجود برای اینکه به مسبّب برسد چاره‌ای ندارد جز اینکه به سبب متوسل شود. چنین موجودی آنگاه که می‌خواهد به یک مقصدی برسد، اگر آن چیزی که به عنوان وسیله انتخاب می‌کند همان چیزی باشد که در نظام عالم، سبب آن مقصد قرار داده شده است کاری بر وفق مصلحت و حکمت انجام داده است، و الّا برخلاف مصلحت و حکمت عمل کرده است.

مصلحت و حکمت درباره موجودی صادق است که جزئی از نظام موجود و دارای قدرتی محدود است و چاره‌ای ندارد جز اینکه نظام موجود را به رسمیت بشناسد. محدود بودن قدرت، جزئی از مفهوم مصلحت و حکمت است.

اما موجودی که فوق این نظام است و خود پدید آورنده این نظام است، برای او حکمت و مصلحت چه معنی و مفهومی می‌تواند داشته باشد؟ او چه نیازی دارد که برای رسیدن به یک مقصد، متوسّل به اسباب شود تا گفته شود فلان کارش حکیمانه بود و فلان کارش غیر حکیمانه. علیهذا صحیح نیست که بگوییم خداوند مثلًا درد و رنج را آفرید تا لذّت، معنی و مفهوم داشته باشد، پستان مادر را آفرید تا بچه بی‌غذا نماند. خداوند می‌تواند بدون اینکه بچه به شیر و پستان مادر نیاز داشته باشد او را سیر گرداند و بدون آنکه به انسان رنج برساند مفهوم و معنی لذت را به او بفهماند.

نظام اسباب و مسبّبات، از نظر ما یک امر جدّی است، ولی از نظر خداوند یک امر تشریفاتی بیش نیست. علیهذا ما می‌توانیم حکیم باشیم نه خدا، فعل ما می‌تواند حکیمانه باشد- یعنی منطبق بر نظام موجود باشد- نه فعل خدا که عین نظام است. خود نظام بر وفق نظام دیگری آفریده نشده است. خداوند، خالق نظامی است که در مرتبه بعد از خلقت آن نظام و برقراری آن، اگر کسی آن نظام را بشناسد و عمل خود را بر آن تطبیق دهد کار حکیمانه‌ای انجام داده است.

اگر گفته شود خداوند، عالم را منظّم و بر اساس علل و اسباب، و مقدّمات و نتایج قرار داده تا علم و حکمت خود را بر بندگانش روشن گرداند و وسیله‌ای برای معرفت آنها قرار دهد، زیرا اگر نظم و اتقانی نبود، یعنی اگر گزاف و صدفه درکار بود و به دنبال هر مقدمه‌ای هرگونه نتیجه‌ای انتظار می‌رفت، راهی برای معرفت خدا نبود؛ جواب این است که خود این مطلب، که حصول معرفت برای بندگان، مبتنی است بر مطالعه نظام حکیمانه خلقت، به معنی این است که نظامی قطعی و ضروری بر عالم حکمفرماست، و حال آنکه بنابر اصل فوق، توسّل به اسباب برای حصول نتایج، شأن

بندگان است نه شأن خداوند؛ برای خداوند ممکن است که همان معرفتها را برای بندگان ایجاد کند بدون اینکه از این راه استفاده شود.

بنابر این بیان، ممکن است بر منطق کسانی که شرور و تبعیضها را بر اساس «حکمت» و «مصلحت» توجیه می‌کنند ایراد گرفته شود که: تبعیضها و بدیها را بر اساس «حکمت» و «مصلحت» نمی‌شود توجیه کرد، زیرا خداوند می‌توانست همه آن آثار و فوائدی را که برای تبعیضها و بدیها هست بیافریند بدون آنکه چنین وسائل ناراحت کننده‌ای درکار باشد.

این است اشکال بزرگی که باید قبلا حل شود تا نوبت به طرح مسأله «مصلحت» در جواب اشکال برسد.

آیا نظام جهان، ذاتی جهان است؟

اکنون وارد اصل جواب می‌شویم. مطلب عمده این است که نظام عالم را بشناسیم. آیا نظام عالم یک نظام قراردادی است یا یک نظام ذاتی؟ معنی خلقت و آفرینش از این نظر چیست؟ آیا معنی آن این است که خداوند مجموعی از اشیاء و حوادث می‌آفریند در حالی که هیچ رابطه واقعی و ذاتی میان آنها نیست، بعد آنها را به صف می‌کشد و یکی را پشت سر دیگری قرار می‌دهد و از این قرارداد، نظام و سنّت، و مقدّمه و نتیجه، و مغیا و غایت پیدا می‌شود؟ یا آنکه روابط علل و اسباب با معلولات و مسبّبات، و روابط مقدّمات با نتایج، و روابط مغیاها با غایتها طوری است که قرار گرفتن هر معلولی و مسبّبی در دنبال علّت و سبب خود، و قرار گرفتن هر نتیجه به دنبال مقدّمه خود، و قرار گرفتن هر غایت به دنبال مغیای خود، عین وجود آن است، و به اصطلاح: «مرتبه هر وجود در نظام طولی و عرضی جهان مقوّم ذات آن وجود است» آنچنانکه مراتب اعداد هستند. اینک توضیح و مثالی از اعداد:

در اعداد می‌بینیم که عدد «یک» قبل از عدد «دو»، و عدد «دو» قبل از عدد «سه» و بعد از عدد «یک» است؛ و همچنین هر عددی غیر از عدد «یک»، بعد از عددی و قبل از عدد دیگر است. هر عددی مرتبه‌ای را اشغال کرده است و در مرتبه خود احکام و آثاری دارد و مجموع اعداد که محدود به حدی نیستند نظامی را بوجود آورده‌اند.

اعداد چه وضعی دارند؟ آیا وجود و ماهیت اعداد، با درجه و مرتبه آنها دو امر جداگانه‌اند و هر یک از اعداد از خود وجود و ماهیتی مستقلّ از درجه و مرتبه خود دارد و می‌تواند هر مرتبه و درجه‌ای را اشغال کند؛ مثلًا عدد پنج به هر حال عدد پنج است و

فرقی نمی‌کند که میان عدد چهار و عدد شش باشد و یا میان عدد شش و عدد هشت، و آن چیزی که میان عدد چهار و عدد شش قرار می‌گیرد عدد هفت باشد؟ آیا اینطور است؟ آیا وقوع هر یک از اعداد در هر مرتبه‌ای با حفظ ماهیت آنها ممکن است؟ مانند انسانهایی که در اجتماع، مراتبی را اشغال می‌کنند و آن مراتب اجتماعی تأثیری در هویت و ماهیت آنها ندارد؛ هویت و ماهیتشان هم هیچ بستگی به آن مراتب ندارد؛ یا کار برخلاف این است؟ عدد پنج، ماهیتش پنج است، و پنج بودن پنج، با مرتبه و درجه‌اش، یعنی با اینکه میان عدد چهار و عدد شش باشد یکی است نه دو تا؛ فرض وقوع عدد پنج در میان عدد شش و عدد هشت مساوی است با اینکه پنج، پنج نباشد، و خود هفت باشد، یعنی پنج مفروض و خیالی ما پنج نیست، بلکه همان هفت است که در جای خود قرار دارد و ما به غلط و توهّم، نام آن را پنج گذاشته‌ایم. به عبارت دیگر: فرض اینکه عدد پنج در جای عدد هفت قرار گیرد صرفاً یک تخیل پوچ و بی‌معنی و غیر معقولی است که خیال و واهمه ما انجام می‌دهد.

اکنون ببینیم نظام علل و معلولات، و اسباب و مسببات، و مقدّمات و نتائج، چگونه است؟ آیا اینها یک بار آفریده می‌شوند و بار دیگر جا و مرتبه برای آنها قرار داده می‌شود؟ و یا اینکه وجودشان مساوی است با مرتبه‌ای که در آن مرتبه قرار گرفته‌اند؟ مثلًا سعدی در مرتبه و درجه خاصّی از شرایط مکانی و زمانی قرار گرفته است که در نتیجه از لحاظ زمانی بر ما تقدّم دارد. آیا سعدی آفریده شده و سپس در آن شرایط خاص قرار گرفته است؟ و یا وجود سعدی مساوی است با آن درجه خاص از وجود با همه آن شرایط؛ زمان و مکان و مرتبه و مقام و نسبتهایی که سعدی با اشیاء دیگر پیدا کرده است جزء فرمول وجود سعدی است؛ وجود سعدی یعنی مجموع آنها؛ علیهذا جدا کردن سعدی از زمان و مکان خود یعنی جدا کردن سعدی از خود؛ یعنی اینکه سعدی، سعدی نباشد، بلکه مثلا جامی را که در زمان بعد است سعدی فرض کرده و نام سعدی به آن داده‌ایم.

بحث نظام وجود، بحث دلکشی است. برخی پنداشته‌اند که اگر نظام هستی و قرار گرفتن هر معلولی را در جای خود یک امر ضروری و قطعی بدانند نوعی محدودیت برای قدرت و اراده مطلقه باری تعالی قائل شده‌اند؛ غافل از اینکه سخن در این نیست که چیزی غیر از خود موجودات جهان در جهان هست که باید باشد و تخلّف پذیر نیست و آن چیز همان نظام و ترتیب موجودات است؛ سخن در این است که ترتیب و نظام موجودات عین وجود آنهاست که از ناحیه ذات حق افاضه می‌شود؛ اراده حق است که به آنها نظام داده است ولی نه به این معنی که با یک اراده آنها را

آفریده و با اراده‌ای دیگر به آنها نظام داده است تا فرض شود اگر اراده به نظام برداشته شود، اراده به اصل آفرینش آنها باقی بماند. چون وجود موجودات و مرتبه وجود آنها یکی است، اراده وجود آنها عین اراده نظام، و اراده نظام عین اراده وجود آنها است.

از اینرو اراده باری تعالی به وجود هر شیء، تنها از راه اراده وجود سبب آن چیز صورت می‌گیرد، و اراده وجود آن سبب، از راه اراده وجود سبب سبب صورت می‌گیرد، و جز این، محال است. موجودات در نظام طولی منتهی می‌شوند به سببی که مستقیماً اراده حق به او تعلّق گرفته است، اراده حق وجود او را، عین اراده وجود همه اشیاء و همه نظامات است. **و ما امرنا الّا واحدة**[1].

علیهذا درباره باری تعالی نیز در عین لایتناهی بودن قدرت و اراده، و در عین اینکه او مقهور نظامی که خود آفریده نیست، هم حکمت صدق می‌کند و هم مصلحت. معنی حکمت باری تعالی این است که اشیاء را به غایات و کمالات وجودی‌شان می‌رساند. ولی معنی حکمت در فعل بشر این است که کاری را برای رسیدن خودش به غایت و کمالی انجام می‌دهد.

چون وجود مسبّب و انتساب و ارتباطش با سبب خودش یکی است و دو چیز نیست تا فرض تفکیک در آن بشود، پس اراده باری تعالی او را، عبارت است از اراده ارتباط او با سبب خاصّ خودش، و اراده آن سبب نیز مساوی است با اراده ارتباط آن با سبب خاص خودش، تا می‌رسد به سببی که اراده آن سبب، مساوی است با ارتباط با ذات حق، و اراده حق او را، مساوی است با اراده همه اشیاء و همه روابط و همه نظامات.

خاطـــره‌ای خوش و جـــاوید

یادم هست، در زمانی که در قم تحصیل می‌کردم، یک روز خودم و تحصیلاتم و راهی را که در زندگی انتخاب کرده‌ام ارزیابی می‌کردم؛ با خود اندیشیدم که آیا اگر بجای این تحصیلات، رشته‌ای از تحصیلات جدید را پیش می‌گرفتم بهتر بود یا نه؟ طبعا با روحیه‌ای که داشتم و ارزشی که برای ایمان و معارف معنوی قائل بودن اولین چیزی که به ذهنم رسید این بود که در آن صورت وضع روحی و معنوی من چه می‌شد؟

---

[1]. قمر / ۵۰

فکر کردم که الان به اصول توحید و نبوّت و معاد و امامت و غیره ایمان و اعتقاد دارم و فوق العاده اینها را عزیز می‌دارم؛ آیا اگر یک رشته از علوم طبیعی و یا ریاضی یا ادبی را پیش گرفته بودم چه وضعی داشتم؟

به خودم جواب دادم که اعتقاد به این اصول و بلکه اساساً روحانی واقعی بودن وابسته به این نیست که انسان در رشته‌های علوم قدیمه تحصیل کند. بسیارند کسانی که از این تحصیلات محرومند و در رشته‌های دیگر تخصص دارند، اما دارای ایمانی قوی و نیرومند هستند و عملًا متّقی و پرهیزکار و احیاناً حامی و مبلّغ اسلام‌اند و کم و بیش مطالعات اسلامی هم دارند؛ احیاناً ممکن بود من در آن رشته‌ها بر زمینه‌هایی علمی برای ایمان خود دست می‌یافتم بهتر از آنچه اکنون دست یافته‌ام.

آن ایام، تازه با حکمت الهی اسلامی آشنا شده بودم و آن را نزد استادی- که برخلاف اکثریت قریب به اتفاق مدّعیان و مدرّسان این رشته صرفاً دارای یک سلسله محفوظات نبود، بلکه الهیات اسلامی را واقعا چشیده و عمیق‌ترین اندیشه‌های آن را دریافته بود و با شیرین‌ترین بیان آنها را بازگو می‌کرد[1] - می‌آموختم. لذّت آن روزها و مخصوصاً بیانات عمیق و لطیف و شیرین استاد از خاطره‌های فراموش ناشدنی عمر من است.

در آن روزها با همین مسأله که آن ایام با مقدّمات کامل آموخته بودم آشنا شده بودم، قاعده معروف «**الواحد لا یصدر منه الّا الواحد**» را آن طور که یک حکیم درک می‌کند درک کرده بودم (لااقل به خیال خودم)، نظام قطعی و لا یتخلّف جهان را با دیده عقل می‌دیدم، فکر می‌کردم که چگونه سؤالاتم و چون و چراهایم یکمرتبه نقش بر آب شد؟ و چگونه می‌فهمم که میان این قاعده قطعی که اشیاء را در یک نظام قطعی قرار می‌دهد، و میان اصل «**لا مؤثّر فی الوجود الّا اللّه**» منافاتی ندیده آنها را در کنار هم و در آغوش هم جا می‌دهم، معنی این جمله را می‌فهمیدم که «**الفعل فعل اللّه و هو فعلنا**» و میان دو قسمت این جمله تناقضی نمی‌دیدم، «**امر بین الامرین**» برایم حل شده بود، بیان خاصّ صدر المتألّهین در نحوه ارتباط معلول با علت و مخصوصاً استفاده از همین مطلب برای اثبات قاعده «**الواحد لا یصدر منه الّا الواحد**» فوق العاده مرا تحت تأثیر قرار داده و به وجد آورده بود؛ خلاصه یک طرح اساسی در فکرم ریخته شده بود که زمینه حلّ مشکلاتم در یک جهان‌بینی گسترده بود؛ در اثر درک این مطلب و یک سلسله مطالب دیگر از این قبیل، به اصالت معارف اسلامی اعتقاد پیدا کرده بودم، معارف توحیدی

---

[1]. **[ظاهرا مقصود، امام خمینی است].**

قرآن و نهج البلاغه و پاره‌ای از احادیث و ادعیه پیغمبر اکرم و اهل بیت اطهار را در یک اوج عالی احساس می‌کردم.

در این وقت فکر کردم دیدم اگر در این رشته نبودم و فیض محضر این استاد را درک نمی‌کردم همه چیز دیگر چه از لحاظ مادّی و چه از لحاظ معنوی، ممکن بود بهتر از این باشد که هست، همه آن چیزهایی که اکنون دارم داشتم و لااقل مثل و جانشین و احیاناً بهتر از آن را داشتم، اما تنها چیزی که واقعاً نه خود آن را و نه جانشین آن را داشتم همین طرح فکری بود با نتایجش؛ الآن هم بر همان عقیده‌ام.

بحث عدل الهی که ابتدا در نظر بود به صورت ساده‌تری طرح شود تا پای قله بحثهای عمیق فلسفی کشیده شد. اگر بخواهیم بیشتر برویم باید آماده صعود به قلّه‌های مرتفع‌تری باشیم و به نظر نمی‌رسد چنین آمادگی درکار باشد. بهتر این است با زبانی ساده‌تر و در سطحی پایین‌تر، مطلب را مورد بررسی قرار دهیم. خوانندگانی که فکر می‌کنم این کتاب را خواهند خواند، با بیان ساده‌تر، بهتر مطلب را می‌فهمند. خلاصه سخن اینکه:

جواب اجمالی اشکال «تبعیضها» و «شرور» مبنی بر اینکه «یک سلسله مصالح در کار است و به خاطر منافع و فوائد و مصالحی که بر آنها مترتّب است وجود آنها شرّ محض نیست، بلکه شرّ آمیخته به خیر است، و چون جنبه خیر بر جنبه شر می‌چربد مجموعاً خیر است نه شر» مبتنی بر این اصل است که نظام اسباب و مسبّبات، نظامی است قطعی و لا یتخلّف و ذاتی، نه تشریفاتی و قراردادی. دانستن این مطلب، زمینه را برای بحث آینده که آنچه وجود دارد «تفاوت» است نه «تبعیض» آماده می‌سازد.

تفـــاوت نه تبعیض

آنچه در خلقت وجود دارد «تفاوت» است نه «تبعیض». «تبعیض» آن است که در شرایط مساوی و استحقاقهای همسان، بین اشیاء فرق گذاشته شود، ولی «تفاوت» آن است که در شرایط نامساوی، فرق گذاشته شود. به عبارت دیگر تبعیض از ناحیه دهنده است و تفاوت، مربوط به گیرنده.

با یک مثال ساده، مطلب روشن می‌شود: اگر دو ظرف را که هر کدام ظرفیت ده لیتر آب دارند در مقابل شیر آب قرار دهیم و در یکی ده لیتر آب بریزیم و در دیگری پنج لیتر، در اینجا تبعیضی صورت گرفته است؛ منشأ اختلاف، نیرویی است که آب را خالی می‌کند؛ و اما اگر دو ظرف داشته باشیم یکی به ظرفیت ده لیتر و دیگری به

ظرفیت پنج لیتر و هر دو را در دریا فرو بریم، باز هم اختلاف هست، اما منشأ اختلاف، تفاوتی است که خود آن دو ظرف از نظر گنجایش و استعداد دارند، نه دریا و نیروی فشار آب.

مثال دیگر: اگر یک معلّم به دانش آموزانی که همه در یک درجه هستند و کار آنها یکسان است نمره‌های مختلفی بدهد، این تبعیض است؛ ولی اگر معلّم، همه را به یک دیده بنگرد و همه را یک جور تعلیم دهد و یک جور امتحان کند و سؤالات امتحانی که طرح می‌کند برای همه یکسان باشد، آنگاه برخی از شاگردان او به خاطر کودنی و کم هوشی، یا به خاطر ساعی نبودن، از عهده امتحان بخوبی یا اصلًا برنیایند و برخی دیگر از شاگردان به علّت استعداد قوی و کار خوب، سؤالات امتحانی را کاملًا جواب بدهند، و معلّم به هر کدام آنها بر طبق جوابهای امتحانی نمره بدهد که قهراً مختلف خواهد بود، در اینجا تفاوت رخ داده نه تبعیض. عدالت این نیست که معلم، همه نمره‌ها را جمع کند و بعد بین همه دانش آموزان بطور مساوی قسمت کند؛ عدالت این است که به هر کدام آنچه را که استحقاق دارد بدهد. در اینگونه موارد، فرق گذاشتن، عین عدالت و مساوات است، و فرق نگذاشتن، عین تبعیض و ظلم.

در اینجا قهراً این مطلب به ذهن می‌آید که: خدا را با یک آموزگار نتوان قیاس کرد. خدا آفریننده موجودات است و هر تفاوتی که هست از او به وجود آمده است؛ ولی یک آموزگار خالق شاگردان نیست؛ اگر یکی باهوش است و دیگری کودن، به آموزگار مربوط نیست؛ اگر یکی استعداد دارد و کوشش کرده است و دیگری استعداد ندارد یا کوشا نبوده، ربطی به معلّم ندارد. در مورد خدا و هستی باید اعتراف کرد که همه تفاوتها و اختلافها هم به دست خدا است. خدا در دو مرحله کار کرده، در یک مرحله موجودات را متفاوت آفریده و در مرحله دیگر به حساب تفاوتهایشان با آنها رفتار کرده و به هر یک آنچه را استحقاق داشته داده است. اشکال، متوجه مرحله اول است که چرا از آغاز، همه را یکسان نیافریده است؟ باید دید راز تفاوتها چیست؟

راز تفـــاوتها

راز تفاوتها یک کلمه است:

«تفاوت موجودات، ذاتی آنها می‌باشد و لازمه نظام علت و معلول است».

جمله سنگینی است، ولی چاره‌ای نیست، باید توضیح داده شود. در اینجا

ناچاریم آنچه یک نوبت گفته‌ایم، بار دیگر با بیانی دیگر تکرار کنیم و بالاخره دشواری یک بحث عمیق را بر خود هموار سازیم و به امید دست یافتن به نتیجه‌ای عالی و دلچسب، دنباله بحث پیشین را بگیریم و اجباراً قدری فیلسوف شویم.

چنانکه قبلا اشاره شد، در حکمت الهی، این بحث، تحت عنوان «کیفیت صدور موجودات از ذات باری» مطرح می‌گردد. موضوع بحث این است که: آیا اراده خدا بطور جدا جدا به آفرینش موجودات تعلّق می‌گیرد؟ مثلا اراده می‌کند و آقای «الف» را می‌آفریند؛ اراده دیگری می‌کند و آقای «ب» را می‌آفریند و اراده سومی می‌کند و فرضا شیء «ج» را خلق می‌کند؛ و همین طور هر چیزی را با اراده‌ای جداگانه و مخصوص به آن چیز خلق می‌کند؟ یا آنکه همه اشیاء را با یک اراده واحد و بسیط ایجاد می‌نماید؟

گروهی از متکلّمین که در معارف الهی، «سطحی» فکر می‌کنند طرفدار احتمال اول‌اند؛ ولی آنچه را که دلائل دندان شکن عقلی و براهین قاطع فلسفی اثبات می‌کند و شواهدی از قرآن کریم نیز بر درستی آن هست، نظریه دوم است. به موجب این نظریه، همه جهان، از آغاز تا انجام، با یک اراده الهی بوجود می‌آید، یعنی بی‌نهایت چیز بوجود می‌آید و همه با اراده خدا بوجود می‌آید ولی نه با اراده‌های جدا جدا، بلکه فقط با یک اراده، آن هم یک اراده بسیط، چنانکه قرآن کریم می‌فرماید:

انّا کلّ شيء خلقناه بقدر و ما امرنا الّا واحدة کلمح بالبصر[1].

«ما همه چیز را با اندازه و قدر مشخّص آفریده‌ایم و کار ما جز یکی نیست، همچون چشم برهم زدن.»

به موجب این عقیده، برای آفرینش، نظام خاص و قانون و ترتیب معینی است و اراده خدا به وجود اشیاء، عین اراده نظام است. از همینجا است که قانون علّت و معلول و یا «نظام اسباب و مسبّبات» بوجود می‌آید. معنای «نظام اسباب و مسبّبات» این است که هر معلولی علت خاص، و هر علتی معلول مخصوص دارد؛ نه یک معلول مشخص ممکن است از هر علتی بدون واسطه صدور یابد و موجود گردد و نه یک علت معین می‌تواند هر معلولی را بی‌واسطه ایجاد کند. در حقیقت، هر موجود و هر شیئی در نظام علت و معلول، جای مشخّص و مقام معلومی دارد، یعنی آن معلول، معلول شیء

---

[1]. قمر/ ۴۹- ۵۰

معینی است و علّت شیء معین، و این همان مفهوم دقیق «**انّا کلّ شيء خلقناه بقدر**»[1] است. برای روشن شدن این مطلب، نظام جهان را در دو قسمت: «نظام طولی» و «نظام عرضی» توضیح می‌دهیم:

نظام طولی

مقصود از نظام طولی علت و معلول، ترتیب در آفریدن و خلق اشیاء، و به اصطلاح ترتیب در فاعلیت خدا نسبت به اشیاء و صدور اشیاء از اوست. علوّ ذات پروردگار و قدّوسیت او اقتضاء دارد که موجودات، رتبه به رتبه و پشت سر یکدیگر نسبت به او قرار داشته باشند، صادر اولی باشد، صادر دومی باشد، صادر سومی باشد، و هکذا، یکی پس از دیگری ایجاد شوند و هر کدام معلول ما قبل خود باشند. البته مقصود، اول بودن و دوم و سوم بودن زمانی نیست؛ در آنجا زمان مطرح نیست، خود زمان یکی از مخلوقات است.

آنچه در لسان دین، به عنوان ملائکه و جنود الهی و رسل الهی (رسل تکوینی نه رسل تشریعی) و مقسّمات امر و مدبّرات امر آمده است، و مفاهیمی مانند عرش، کرسی، لوح و قلم، که وجود یک سلسله تشکیلات معنوی و الهی را برای خدا معرفی می‌کند، همه برای تفهیم همین حقیقت است که خدای متعال، آفرینش را با نظام خاص و ترتیب مشخّص، اراده و اجرا می‌کند. این مطلب را حکما با اصطلاح و زبان مخصوص بیان کرده‌اند و در معارف اسلامی با زبان دیگر بیان شده است. ما همان زبان اسلامی را که شیرین‌تر و رساتر است انتخاب می‌کنیم:

در این نظام، ذات حق در رأس همه موجودات قرار دارد و ملائکه، مجریان فرمان او هستند، بین خود ملائکه نیز سلسله مراتب محقّق است: بعضی ریاست و فرماندهی دارند و بعضی از اعوان و انصار بشمار می‌روند؛ میکائیل فرشته مأمور ارزاق، و عزرائیل ملک موت و موکّل بر قبض ارواح است، و برای هر یک از آندو، اعوان و یارانی نیز وجود دارد، هر ملکی پستی مشخّص و جایی معین دارد:

و ما منّا الّا له مقام معلوم[2].

«هر یک از ما فرشتگان، مقام معینی داریم».

---

[1]. **قمر/ ۴۹**

[2]. **الصّافّات/ ۱۶۴**

فراموش نکنیم که نسبت خدا به موجودات، نسبت آفریدن و ایجاد کردن و تکوین است. تشکیلات و دستگاه او را مانند تشکیلات اجتماعی و روابط قراردادی که در اجتماع بشر دائر است، نباید پنداشت. نظام فرماندهی و اطاعت در بین خدا و ملائکه، جنبه تکوینی و حقیقی دارد نه جنبه قراردادی و اعتباری. فرمان خدا حرف نیست، ایجاد است؛ اطاعت ملائکه نیز متناسب با آن است؛ وقتی می‌گوییم به فرشتگان فرمان داده که چنین کنند معنایش این است که آنان را طوری ایجاد کرده که علت و فاعل باشند برای فعل و معلول مخصوص، و معنای اطاعت ملائکه نیز همین علّیت و معلولیت تکوینی است. تشکیلات یاد شده، مبین یک نظام تکوینی است.

و از همین جا است که قرآن کریم، تدبیر خلقت را گاهی به «خدا» نسبت می‌دهد و گاهی به فرشتگان؛ گاه می‌گوید:

یدبّر الامر من السّماء الی الارض[1].

«خدا کار را از آسمان به زمین تدبیر می‌کند و می‌فرستد.»

و گاه می‌گوید:

فالمدبّرات امرا[2].

«قسم به فرشتگان تدبیر کننده کار.»

گاهی قبض و دریافت نفوس انسانهایی را که می‌میرند به فرشتگان نسبت می‌دهد، و گاهی به فرشته خاص موت، و گاهی به خدا.

گاهی وحی را به یک فرشته نسبت می‌دهد:

نزل به الرّوح الامین علي قلبك[3].

«روح الامین (جبرائیل) قرآن را بر قلب تو فرود آورد.»

و گاهی به ذات اقدس احدیت، و می‌فرماید:

---

[1]. **سجده/ ۵**

[2]. **نازعات/ ۵**

[3]. **شعراء/ ۱۹۳ - ۱۹۴**

انّا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلا[1].

«ما خویشتن، قرآن را بر تو نازل کرده‌ایم».

رمزش این است که کار خدا نظام و ترتیب دارد و اراده خدا به آفرینش و تدبیر جهان، عین اراده نظام است.

نبودن نظام معین در بین موجودات، مستلزم این است که هر موجودی بتواند منشأ ایجاد هر چیزی بشود و نیز ممکن باشد هر چیزی از هر چیزی بوجود آید. مثلًا باید ممکن باشد که از یک نیروی کوچک، یک انفجار بزرگ که متناسب با یک نیروی بزرگ است بوجود آید؛ و برعکس، نیروی بزرگ، قدرت کمتری نشان بدهد. باید ممکن باشد که اثر یک شعله کبریت با اثر خورشید جهانتاب برابری کند. باید ممکن باشد یک معلول، بجای علت خود قرار گیرد و علت به جای او بیاید؛ و به این حساب باید ممکن باشد که خدا، مخلوق گردد و مخلوق، خدا گردد.

واجب بودن واجب، و ممکن بودن ممکن، ذاتی آنها است؛ یعنی نه این است که ممکن الوجود، ممکن بود واجب باشد، و واجب الوجود ممکن بود که ممکن باشد ولی تصادفاً و یا به واسطه یک علت خارجی، آن یکی واجب شد و این یکی ممکن. خیر، ممکن الوجود، واجب الامکان است، و واجب الوجود، واجب الوجوب.

همچنین است مراتب ممکنات. هر مرتبه از مراتب ممکنات، در هر درجه و هر مقامی از وجود که هستند، همین حال را دارند؛ مثلًا آنکه موکّل بر بسط و رزق دادن موجودات است، یا آنکه مأمور قبض و دریافت موجودات است، مقامی که به او تفویض شده است، لازمه نحوه وجود و مرتبه وجودی است که به او افاضه شده است. نه چنین است که مثلا ممکن بود یک پشه با یک ابلاغ جای میکائیل را بگیرد، و یک مورچه با ابلاغ دیگر جای عزرائیل را، و یک انسان جای جبرائیل را.

همه آن اشتباهات- که فرض می‌شود کامل در جای ناقص بنشیند و ناقص در جای کامل- از آنجا پیدا شده است که افراد، قطعیت و ضرورت و روابط ذاتی موجودات را درک نمی‌کنند و مراتب موجودات را در جهان هستی از قبیل مراتب قراردادی و اعتباری افراد در محیط اجتماع فرض می‌کنند؛ همه اشتباهات از قیاس خدا به انسان و قیاس نظام ذاتی جهان به نظام قراردادی اجتماع انسان ناشی می‌شود.

---

[1]. دهر/ ۲۳

اینگونه افراد پیش خود فکر می‌کنند همانطور که هیچ مانعی نیست که فلان رئیس، مرؤوس باشد و مرؤوس، رئیس، چرا نباید گوسفند بجای انسان، و انسان بجای گوسفند باشد؟ چرا آن را گوسفند و این را انسان قرار داد؟

نمی‌دانند که چنین چیزی محال است، زیرا علت بودن علتی برای معلولی معین، و معلول واقع شدن معلولی برای علتی معین، جعلی و قراردادی نیست. اگر «الف» علت است از برای «ب»، به خاطر خصوصیتی است که در ذات «الف» وجود دارد و آن را علت «ب» ساخته است، و نیز «ب» که معلول «الف» است خصوصیتی دارد که به خاطر آن، مربوط با «الف» گشته است؛ و این خصوصیت، چیزی جز نحوه وجود آنها نیست؛ و به همین دلیل، آن خصوصیت، امری واقعی است نه اعتباری و عارضی و قابل انتقال. علیهذا ارتباط هر علت با معلول خودش و ارتباط هر معلول با علت خودش از ذات علت و ذات معلول بر می‌خیزد؛ معلول به تمام ذات خود مرتبط با علت است و علت نیز به تمام ذات خود منشأ صدور معلول است.

از اینجا- همانطوری که قبلا اشاره کردیم- روشن می‌گردد که مرتبه هر وجودی عین ذات او است و تخلّف ناپذیر است. درست مانند مراتب اعداد. در یک صف اتوبوس، افراد را می‌توان عقب و جلو کرد، ولی مراتب اعداد را نمی‌توان عقب و جلو کرد، عدد پنج که رتبه‌اش بعد از عدد چهار قرار دارد ممکن نیست قبل از آن قرار بگیرد. قبل از عدد چهار، جز عدد سه چیزی نمی‌تواند باشد؛ حتی اگر آن را پنج هم بنامیم، فقط نام را عوض کرده‌ایم و محال است که واقعیت آن را عوض کنیم.

بین همه موجودات جهان چنین نظامی ذاتی و عمیق برقرار است. این جمله قرآن کریم درباره فرشتگان که می‌گوید: **و ما منّا الّا له مقام معلوم**[1] «نیست از ما کسی مگر آنکه مقام معلومی دارد» درباره همه موجودات صادق است. هر چیزی جای خاصی دارد و فرض آن در غیر جای خودش مساوی با از دست دادن ذات آن است و خلف است[2].

نظـــام عرضـــی

علاوه بر نظام طولی که ترتیب موجودات را از لحاظ فاعلیت و خالقیت و ایجاد

---

۱. صافات / ۱۶۴

۲. برای تفصیل بیشتر به کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» مقاله هشتم و نهم مراجعه شود.

معین می‌کند، نظام دیگری بر خصوص جهان طبیعت حاکم است که شرایط مادی و اعدادی بوجود آمدن یک پدیده را تعیین می‌نماید[۱]. این نظام، نظام عرضی نامیده می‌شود و به موجب این نظام است که تاریخ جهان وضع قطعی و مشخّصی پیدا می‌کند. هر حادثه در مکان و زمان خاصی پدید می‌آید؛ و هر زمان خاص و مکان خاص، ظرف حوادث معینی می‌گردد.

ما معمولًا وقتی یکی از پدیده‌ها را مورد سؤال و تردید قرار می‌دهیم فقط به خود آن پدیده توجه می‌کنیم، حساب نمی‌کنیم که آن پدیده در نظام هستی چه جایی و چه وضعی دارد؟ در حالی که هر پدیده‌ای خواه نیک باشد یا بد، معلول یک سلسله علل مخصوص و وابسته به شرایط معینی است؛ هیچوقت یک حریق بدون ارتباط به عوامل و حوادث دیگر رخ نمی‌دهد و جلوگیری از وقوع آن نیز جدا از یک سلسله علل و عوامل، خواه مادّی و خواه معنوی، امکان پذیر نیست. هیچ حادثه‌ای در جهان، «منفرد» و «مستقل» از سایر حوادث نیست، همه قسمتهای جهان با یکدیگر متصل و مرتبط است. این اتصال و ارتباط، همه اجزاء جهان را شامل می‌گردد و یک پیوستگی عمومی و همه جانبه را بوجود می‌آورد. اصل وابستگی اشیاء به یکدیگر، و به عبارت دیگر اصل وحدت واقعی جهان- وحدت اندام واری- اصلی است که حکمت الهی تکیه فراوان بر آن دارد. اصل وابستگی اشیاء، در حکمت الهی مفهوم جدّی‌تری پیدا می‌کند و آن مفهوم «تجزیه ناپذیری» جهان است. بعداً درباره این اصل توضیح بیشتری خواهیم داد.

در فلسفه گفته می‌شود: «**کلّ حادث مسبوق بمادّة و مدّة**» یعنی هر پدیده‌ای در چهارچوب زمان خاص و مکان خاص واقع می‌شود. هر پدیده، زمان خاصی و مکان خاصی دارد. ممکن نیست که همه زمانها یا همه مکانها برای یک حادثه، بی‌تفاوت باشد.

---

[۱]. علل مادی و زمانی، مثل علّیت پدر و مادر برای فرزند، و علیت آب و هوا و حرارت برای گیاه. از نظر فلاسفه، این گونه علیتها، علیت اعدادی است نه ایجادی. این علتها بوجود آورنده آن معلولات نیستند، بلکه حکم مجرای عبور دارند و تنها زمینه بوجود آمدن و شرایط امکان وجود را از ناحیه خالق و فاعل ایجادی فراهم می‌کنند.

فلاسفه، این علل را که از لحاظ مرتبه وجود در عرض معلولات خود می‌باشند و احیانا معلولات در درجه‌ای عالی‌تر و کامل‌تر از علل خود قرار می‌گیرند هر چند از نظر زمان متأخر از علل خود می‌باشند «علل عرضی» و اما علل موجده را که از نظر مرتبه وجود در درجه‌ای عالی‌تر قرار دارند و محیط و مسلّط بر این عالمند «علل طولی» می‌نامند.

مشاهدات عینی ما نیز این مطلب را تأیید می‌کند. وقتی حریقی در یک نقطه جهان واقع شود، در زمان معین و مکان معین و در ماده خاصّی واقع می‌شود. وجود حریق به شرایطی بستگی دارد که زمان و مکان آن را تعیین می‌کنند. خود آن شرایط نیز به نوبه خود زمان و مکان مشخّصی دارند و به علل و عوامل خاصی وابسته هستند. اگر سیر خودمان را دنبال کنیم به این نتیجه می‌رسیم که سلسله حوادث، مانند حلقه‌های زنجیر به یکدیگر متصلند؛ هر حادثه‌ای با حادثه قبل از خود و با حادثه بعد از خود، و به عبارت دیگر هر شیئی با گذشته و آینده خود، بستگی دارد، و این بستگی یک رشته ازلی-ابدی را بوجود می‌آورد.

جالب‌تر این است که در کاوش عمیق‌تر، بین پدیده‌هایی که در عرض یکدیگر قرار دارند و همزمان انجام می‌شوند ارتباط و پیوستگی کشف می‌کنیم.

یک کارگر رفوگر، فرشی را رفو می‌کند و یک طبیب جرّاح، مریضی را تحت عمل جرّاحی قرار می‌دهد. در نظر سطحی بین این دو کار، هیچگونه ارتباطی دیده نمی‌شود، ولی اگر متوجه شویم که یک آتش سوزی موجب سوختن مریض و فرش هر دو تا بوده است، تصدیق می‌کنیم که کار جرّاح و رفوگر از یک اصل سرچشمه گرفته است، یک حادثه است که اگر نمی‌بود هیچ کدام از این دو به فعالیت نمی‌افتادند.

کار همه انسانهایی که از یک پدر بزرگ به وجود آمده‌اند، به وجود آن پدر بزرگ در زمان و مکان خاص خودش مربوط می‌گردد و بالنتیجه کار همه این انسانها نیز وابسته بهم خواهد بود.

حادثه جدا شدن زمین از خورشید، نقطه مشترک همه کارها و حرکاتی است که در روی زمین انجام می‌گیرد. اگر آن حادثه نمی‌بود هیچیک از حوادث دیگر زمین نمی‌بود. وجود آن حادثه سبب شده است که حوادث دیگر هم به دنبال آن بوجود آید.

در فلسفه، اصطلاحی هست تحت عنوان «وجوب بالقیاس» و «امکان بالقیاس». مورد این اصطلاح این است که وقتی یک حادثه را با یک حادثه دیگر مقایسه می‌کنیم، اگر با فرض وجود حادثه اول، وجود دیگری ضروری باشد می‌گوییم حادثه دوم نسبت به حادثه اول «وجوب بالقیاس» دارد، ولی اگر با فرض حادثه اول، وجود و عدم حادثه دوم هر دو تا ممکن باشد می‌گوییم حادثه دوم نسبت به حادثه اول «امکان بالقیاس» دارد.

در نظر سطحی، چنین پنداشته می‌شود که بین برخی از حوادث و حوادث دیگر «وجوب بالقیاس» است و مواردی هم هست که بین دو حادثه هیچگونه رابطه ضروری نیست و بین آنها «امکان بالقیاس» حکمفرما است؛ ولی در نظر دقیق‌تر می‌یابیم که

بین هر دو حادثه «وجوب بالقیاس» حکومت می‌کند و «امکان بالقیاس» تحقق خارجی ندارد، زیرا همه حوادث بالاخره در یک «علّت رأس» اشتراک دارند و چون بین هر علت و معلولی رابطه ضرورت وجود دارد، بین همه حوادث، ضرورت حکمفرماست.

اصولی که اثبات این پیوستگی ضروری و عمومی بر آن متکّی است از این قرار است:

۱. قانون علّت و معلول عمومی.
۲. ضرورت علّت و معلول.
۳. سنخیت علّت و معلول.
۴. جهان هستی، همه به یک علّت العلل منتهی می‌شود.

اصل اول، همان قانون پایه و بدیهی‌ای است که همه علوم به آن اتکاء دارند و انکار آن، مستلزم انکار همه چیز و غرق شدن در غرقاب سوفسطائی‌گری است.

اصل دوم، مبین این حقیقت است که هر معلول، وقتی بوجود می‌آید که نه تنها علت او موجود باشد بلکه از ناحیه وجود علت، ضرورت پیدا کرده باشد. مادامی که وجود یک معلول از ناحیه علت خود ضروری نگردد محال است که آن معلول بوجود آید، و بالعکس، وقتی که علّت تامّه یک شیء، محقّق شد، وجود معلول را ایجاب می‌کند، و در این صورت موجود نشدن معلول محال است. از این اصل نتیجه می‌شود که هر چیزی که موجود شده، وجودش ضرورت داشته است و هر چیزی که موجود نشده، عدمش ضرورت داشته است.

اصل سوم، ارتباط مشخّص علّت و معلول را تضمین می‌کند و نتیجه می‌دهد که هیچ علتی نمی‌تواند بجای معلول خودش، معلول دیگری را بوجود آورد، و هیچ معلولی نیز ممکن نیست از غیر علّت خودش بوجود آید.

از این سه اصل، نتیجه می‌شود که جهان یک نظام قاطع و غیر قابل تبدیلی دارد؛ و با ضمیمه شدن اصل چهارم که همان اصل «توحید مبدأ» است، ارتباط و پیوستگی قاطع و عمومی بین همه حوادث جهان استنباط می‌گردد.

در بخش سوم تحت عنوان «تفاوت ظرفیتها» توضیحات دیگری در اطراف این مطلب داده خواهد شد.

سنّت الهی

آنچه در اصطلاح فلسفه به نام «نظام جهان» و «قانون اسباب» خوانده می‌شود در زبان دین «سنّت الهی» نامیده می‌شود. قرآن کریم در چند جا گفته است که:

«هرگز در سنّت خدا تغییری نخواهی یافت»[1].

یعنی کار خدا شیوه مخصوص و فرمول ثابتی دارد و تغییر پذیر نیست.
در سوره فاطر، این مضمون بطور مکرّر و مؤکّد یاد شده است:

فلن تجد لسنّة اللّه تبدیلا و لن تجد لسنّة اللّه تحویلا[2].

هرگز در سنّت خدا تبدیلی نمی‌یابی (یعنی سنّت الهی تبدیل به سنّت دیگری نمی‌شود، مثل اینکه قانونی نسخ شود و قانونی دیگر جای آن را بگیرد) و هرگز در سنّت خدا تغییری نمی‌یابی (نظیر اینکه در یک قانون قراردادی، تبصره‌ای اضافه می‌شود و یا قسمتی از آن لغو می‌شود و تغییراتی در آن داده می‌شود بدون آنکه اصل قانون لغو شود).

شگفت جمله‌ای است از شگفت کتابی! چه عظیم است قرآن! پیشروی دانشها، رفیق پرهیزکاران. اندیشه بزرگ فیلسوفان سالها کاوش می‌کند و قانون علیت عمومی و نظام آفرینش را بدست می‌آورد، می‌خواهد به خود مغرور شود و ببالد که عجب رازی را گشودم و چه عظیم قانونی را شناختم که ناگهان قرآن را در جلوی خود می‌بیند که با تعبیری بسیار رسا و در عین حال ساده این راز را بیان کرده است: **«هرگز سنّت خدا تغییر نمی‌کند»**.

که می‌تواند از این روشن‌تر بگوید؟ کدام جمله می‌تواند رساتر و محکم‌تر از این باشد؟: «هرگز سنّت خدا تغییر نمی‌کند».

قرآن کریم نه تنها بطور کلّی، قانونی بودن و سنّت داشتن آفرینش را گوشزد می‌کند بلکه در مواردی، برخی از سنن مخصوص را نیز معرّفی می‌نماید.

درباره نیکبختی و بدبختی جامعه‌ها می‌گوید:

---

[1]. احزاب/ ۶۲ و فتح/ ۲۳

[2]. فاطر/ ۴۳

انّ اللّه لا يغير ما بقوم حتّي يغيروا ما بانفسهم[۱].

«خداوند وضع هیچ ملتی را عوض نمی‌کند تا که خودشان تغییری در خود ایجاد کنند.»

این آیه کریمه، رمز جلو افتادن و عقب افتادن ملتها را بیان می‌کند.

هیچ مردمی از بدبختی به خوشبختی نمی‌رسند مگر اینکه عوامل بدبختی را از خود دور سازند، و بالعکس، یک ملت خوشبخت را خدا بدبخت نمی‌کند مگر آنکه خودشان موجبات بدبختی را برای خویش فراهم آورند.

ما ناله داریم که چرا خدا یک مشت یهودی ژاندارم آمریکا را بر هفتصد میلیون مسلمان به صورتهای مختلف نظامی، سیاسی، فکری، اقتصادی مسلّط می‌کند؟ چرا صد میلیون عرب در جنگ پنجم ژوئن شکست خوردند؟ چرا خدا مسلمانان را عزّت نمی‌دهد؟ چرا قوانین طبیعت را به نفع مسلمین نمی‌چرخاند؟ عصبانی می‌شویم، شب از غصه بیخواب می‌مانیم، رنج می‌بریم و ناله می‌کنیم، دعا و استغاثه می‌کنیم ولی مستجاب نمی‌شود. پاسخی که قرآن به ما می‌دهد یک جمله است:

انّ اللّه لا يغير ما بقوم حتّي يغيروا ما بانفسهم.

خدا قانون خود را عوض نمی‌کند. ما باید خودمان را عوض کنیم. ما غرق در جهالتیم، در فساد اخلاق غوطه‌وریم، هیچگونه وحدت و اتفاق نداریم و در عین حال توقع داریم که خدا ناصر ما و یاور ما باشد! ما برای یک حادثه کوچک هزار قسم شایعه می‌سازیم، دروغگویی و نادرستی را شیوه خود قرار داده‌ایم و از هر فضیلتی تبرّی جسته استعفا کرده‌ایم و در عین حال می‌خواهیم بر دنیا هم آقایی و سیادت داشته باشیم! این نشدنی است.

در کتابهای آسمانی گذشته، برای ملّت یهود- که در میانشان به خاطر پلیدی و ناپاکیشان بیش از هر ملت دیگر پیغمبر برانگیخته شده است، زیرا بیشتر احتیاج به مربّی داشته‌اند- آری برای این ملت، دو جریان اجتماعی، دو انقلاب و تحول پیشگویی شده بود که هر دو وقوع پیدا کرد و قرآن جریان این پیشگوییها و سپس تحقق یافتن اینها را در تاریخ یهود یاد می‌کند. در این پیشگویی آمده است که ایشان دو نوبت در زمین فساد می‌کنند و خدا آنان را سرکوبی می‌دهد.

---

[۱]. رعد/ ۱۱

قرآن سپس یک فرمول کلی را یادآوری می‌کند. آن فرمول این است که هر فسادی، مقدمه شکست و بدبختی است و هر تجدید نظر اصلاحی رحمت خدا را تجدید می‌کند. اینک متن آیات:

و قضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدنّ فی الارض مرّتین و لتعلنّ علوّا کبیرا. فاذا جاء وعد اولیهما بعثنا علیکم عبادا لنا اولی بأس شدید فجاسوا خلال الدّیار و کان وعدا مفعولا ثمّ رددنا لکم الکرّة علیهم و امددناکم باموال و بنین و جعلناکم اکثر نفیرا. ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اسأتم فلها، فاذا جاء وعد ای‌خرة لیسوؤا وجوهکم و لیدخلوا المسجد کما دخلوه اوّل مرّة و لیتبّروا ما علوا تتبیرا. عسي ربّکم ان یرحمکم و ان عدتم عدنا و جعلنا جهنّم للکافرین حصیرا[۱].

«به فرزندان اسرائیل اخطار کردیم که شما دو بار در روی زمین فساد بپا می‌کنید و علوّ و برتری می‌جویید (یعنی قدرت خود را بر مردم تحمیل می‌کنید و به حقوق دیگران تجاوز می‌نمایید، همان کاری که استعمارگران نسبت به مستعمره‌ها انجام می‌دهند). به دنبال نوبت نخستین، بندگانی از آن خود، نیرومند، برمی‌انگیزیم و بر شما مسلّط می‌کنیم، شما را بکوبند و در داخل خاک شما نفوذ کنند.
بار دیگر- وقتی که شما خود را عوض کنید- شما را بر دشمنانتان پیروز کنیم و با مال و فرزند و نفرات، شما را مدد رسانیم.
اگر نیکی پیشه سازید، به نفع خود شما خواهد بود و اگر بد کنید نیز به ضرر شما خواهد بود.
چون فساد دوم را ایجاد کنید، مجدّدا دشمن را بر شما تسلّط بخشیم تا شما را بدبخت سازند و دوباره در خاک شما و معبد شما پای بنهند و همه چیز را زیر و رو کنند. امید است پروردگارتان به شما ترحّم کند (یعنی ممکن است پس از بدبختی، دوباره شما را نیکبخت کند) ولی اگر برگردید باز هم ما برمی‌گردیم (زیرا قانون ما این است که اگر صد بار فساد کنید صد بار شما را بکوبیم، و اگر در جهت خوبی و نیکی، خود را عوض کنید ما هم روش خود را با شما عوض می‌کنیم) و جهنم را در برگیرنده کافران قرار داده‌ایم».

در حقیقت، این آیات، بسط و گسترش همان فرمول کلّی است که:

انّ اللّه لا یغیر ما بقوم حتّي یغیروا ما بانفسهم.

---

[۱]. اسراء/ ۴- ۸

قـــانون چیست؟

از آنچه تاکنون گفته شد دانستیم که پدیده‌های جهان، محکوم یک سلسله قوانین ثابت و سنّتهای لا یتغیر الهی می‌باشند، و به تعبیر دیگر، خدا در جهان، شیوه‌های معینی دارد که گردش کارها را هرگز بیرون از آن شیوه‌ها انجام نمی‌دهد.

اکنون بنگریم قانون چیست؟ و سنّت به چه معنی است؟ آیا سنّت و قانون الهی از نوع قوانین موضوعه است و از قبیل تعهّدات و قراردادهای اجتماعی و التزامات ذهنی است؟ یا آنکه مخلوق خاصی است که خدا او را آفریده است؟ یا هیچیک از این دو تعبیر درباره سنّت و قانون الهی صحیح نیست؟ و در هر صورت آیا ممکن است خدا سنّت خود را نیافریند یا قرار ندهد؟ چرا تغییر قانون و سنّت خدا غیر ممکن است؟

در پاسخ می‌گوییم: سنّت و قانون، چیزی نیست که آفرینش خاص و خلقت جداگانه‌ای به آن تعلّق بگیرد. قانون، یک مفهوم کلّی و انتزاع ذهنی است و در خارج به شکل کلّیت و قانون بودن وجود ندارد. آنچه در خارج وجود دارد همان نظام علّت و معلول و درجات و مراتب وجود است که در ذهن ما تجرید می‌یابد و انتزاع می‌شود و به صورت «قانون» منعکس می‌گردد. هستی درجاتی دارد و هر درجه آن موقعیت ثابت و مشخّصی دارد. تصور ندارد که علتی موقعیت خاص خود را به دیگری بسپارد و یا معلولی از جای خود نقل مکان کند؛ و همین حقیقت است که اینگونه تعبیر می‌شود: جهان قانون دارد.

پس قانون آفرینش، یک قرارداد و اعتبار نیست، زیرا از چگونگی هستی اشیاء انتزاع شده است، و به همین دلیل، تبدیل و تغییر برای آن نیز محال است.

اســـتثناها

آیا قوانین آفرینش، استثناء پذیر است؟ آیا معجزه‌ها و کارهای خارق‌العاده، نقض سنّت خدا است؟

پاسخ در هر دو مورد، منفی است. نه قوانین آفرینش استثناء پذیر است و نه کارهای خارق العاده استثناء در قوانین آفرینش است.

اگر تغییراتی در سنّتهای جهان مشاهده می‌شود آن تغییرها معلول تغییر شرایط است و بدیهی است که هر سنتی در شرایط خاص جاری است و با تغییر شرایط،

سنتی دیگر جریان می‌یابد و آن سنت نیز در شرایط خاص خود کلیت دارد. پس تغییر قانون و سنت، به حکم قانون و سنت است ولی نه به این معنی که قانونی به حکم قانونی نسخ می‌شود، بلکه به این معنی که شرایط یک قانون تغییر می‌کند و شرایط جدید به وجود می‌آید و در شرایط جدید قانون جدید حکمفرما می‌شود. در جهان، جز قانون و سنت و ناموسهای لا یتغیر وجود ندارد. اگر مرده‌ای بطور اعجاز زنده می‌شود، آن خود حساب و قانونی دارد. اگر فرزندی همچون عیسی بن مریم (ع) بدون پدر متولد می‌شود، برخلاف سنت الهی و قانون جهان نیست.

بشر، همه سنّتها و قانونهای آفرینش را نمی‌شناسد و همینکه چیزی را بر ضدّ قانون و سنّتی که خود، آگاهی دارد در نظر می‌گیرد، می‌پندارد مطلقا برخلاف قانون و سنت است، استثناء است، نقض قانون علیت است؛ و در بسیاری از موارد هم آنچه را که به عنوان قانون می‌شناسد قشر قانون است نه قانون واقعی. مثلًا ما می‌پنداریم که سنت آفرینش حیات، این است که همواره موجود زنده از ازدواج پدر و مادری بوجود آید، ولی این قشر سنّت است نه خود سنت. آفرینش عیسی بن مریم قشر سنت را بر هم زده است نه خود آن را. اینکه قانونهای واقعی آفرینش تخلّف ناپذیر است سخنی است و اینکه آیا قوانینی که ما شناخته‌ایم، قانونهای واقعی جهان است یا قشری از قانون است سخنی دیگر است.

معنای معجزه، بی‌قانون بودن و یا فوق قانون بودن نیست. ماتریالیستها دچار چنین اشتباهی شده‌اند که بخشی از قوانین طبیعی جهان را که به وسیله علوم کشف گردیده، قانونهای واقعی و منحصر فرض کرده‌اند و سپس معجزات را نقض قانون پنداشته‌اند. ما می‌گوییم آنچه را که علوم بیان کرده است، در شرایط مخصوص و محدودی صادق است و زمانی که با اراده یک پیغمبر یا ولیّ خدا کاری خارق العاده انجام می‌گیرد، شرایط عوض می‌شود، یعنی یک روح نیرومند و پاک و متصل به قدرت لایزال الهی شرایط را تغییر می‌دهد؛ و به عبارت دیگر، عامل و عنصر خاصی وارد میدان می‌شود. بدیهی است در شرایط جدید که از وجود عامل جدید یعنی اراده نیرومند و ملکوتی ولیّ حق ناشی می‌شود قانون دیگری حکمفرما می‌گردد.

در مورد تأثیر دعا و صدقه در دفع بلاها و غیره نیز جریان از همین قرار است. در حدیث آمده است که از رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) سؤال شد که با وجود اینکه هر حادثه‌ای که در جهان رخ می‌دهد به تقدیر الهی و قضاء حتمی او است، دعا و

دوا چه اثری می‌تواند داشته باشد؟ در پاسخ فرمودند: دعا نیز از قضا و قدر است.[1]
در روایت دیگر آمده است که علی (علیه السلام) در پای دیواری نشسته بود؛ متوجه شد که دیوار شکسته است و ممکن است فرو ریزد؛ فوراً برخاست و از آنجا دور شد. مردی اعتراض کرد که: از قضاء الهی می‌گریزی؟ یعنی اگر بنا باشد تو بمیری خواه از کنار دیوار خراب فرار کنی یا فرار نکنی خواهی مرد و اگر بنا نباشد صدمه‌ای به تو متوجه گردد باز هم در هر صورت محفوظ خواهی بود؛ بنابراین فرار از زیر دیوار شکسته چه معنی دارد؟ حضرت در پاسخ وی فرمود:

افرّ من قضاء اللّه الی قدره[2].

از قضاء الهی بسوی قدر الهی فرار می‌کنم.

معنای این جمله این است که هر حادثه که در جهان پیش می‌آید مورد قضا و تقدیر الهی است. اگر آدمی خود را در معرض خطر قرار دهد و آسیب ببیند، قضاء خدا و قانون خدا است، و اگر از خطر بگریزد و نجات پیدا کند آن هم قانون خدا و تقدیر خدا است. اگر انسان در محیط میکروبدار وارد شود و بیمار گردد قانون است و اگر هم دوا بخورد و از بیماری نجات یابد نیز قانون است. بنابراین اگر انسان از زیر دیوار شکسته برخیزد و کنار برود، کاری برخلاف قانون خدا و قضاء الهی انجام نداده است و در چنین شرایطی قانون خدا این است که از مرگ مصون بماند؛ و اگر در زیر دیوار بنشیند و با سقوط دیوار نابود گردد این نیز قانون آفرینش است.
قرآن کریم، این حقیقت را به شکل جالبی بیان فرموده است. در سوره طلاق می‌خوانیم:

و من یتّق اللّه یجعل له مخرجا و یرزقه من حیث لا یحتسب و من یتوکّل علي اللّه فهو حسبه، انّ اللّه بالغ امره قد جعل اللّه لکلّ شيء قدرا[3].

«هر کس پرهیزکاری کند، خداوند راه خروجی برای رهایی وی از مشکلات قرار می‌دهد و از طریقی که گمان ندارد روزیش را می‌رساند؛ و هر کس بر خدا اعتماد کند و کار خود به وی واگذارد، خدا برای او کفایت است. همانا خدا فرمان خویش را به

---

[1]. بحار الانوار، چاپ جدید، ج ۵، ص ۷۸.
[2]. توحید صدوق، چاپ سنگی، ص ۳۳۷.
[3]. طلاق/ ۲-۳

نتیجه می‌رساند و آنچه را که بخواهد تخلّف ندارد. راستی که خدا برای هر چیزی قدر و اندازه‌ای معین کرده است».

در این آیه، گویی قانونی که فوق همه قوانین و حاکم بر همه آنهاست بیان گردیده و آن، قانون تقوا و توکّل است.

از این آیه، استنباط می‌شود که به دنبال توکّل، عنایت پروردگار قطعی است؛ هر کس بر خدا به حقیقت توکّل کند عنایت خدا را همراه دارد، و با عنایت خدا و تأیید خدا که خود یک جریان خاص دارد و یک سنّت است و یک سلسله علل و معلولات در کار است، رسیدن به هدف قطعی است. این، قانونی است که بر همه قانونهای دیگر حکومت می‌کند. در عین حال برای اینکه فراموش نشود که کار خدا، نظام و قانونی دارد، بیان فرموده که «خدا برای هر چیزی اندازه و حسابی قرار داده است» و هم فرموده که «هر کس پرهیزکاری کند، خدا برای وی راهی قرار می‌دهد» یعنی کار او بدون قانون و بی‌وسیله نیست، هر چند که ممکن است آن وسیله، از وسائل عادی و راههای شناخته شده نبوده، بلکه «**من حیث لا یحتسب**» باشد.

قضـــا و قـدر و مسئله جبـر

با توجه به اینکه تقدیر الهی به معنای قانون داشتن و سنّت داشتن جهان است، اشکال جبر از ناحیه اعتقاد به قضا و قدر نیز حل می‌گردد. ما در کتاب «انسان و سرنوشت» درباره این مطلب، مفصّل بحث کرده‌ایم و جویندگان را به آن کتاب ارجاع می‌کنیم. در اینجا به طور اجمال و اشاره می‌گوییم:

این اشکال از این ناحیه پیدا شده است که گروهی پنداشته‌اند معنای تقدیر الهی این است که خدا مستقیما و بیرون از قانون جهان، هر پدیده‌ای را اراده کرده است. منسوب به خیام است:

من می‌خورم و هر که چو من اهل بود — می خوردن من به نزد او سهل بود
می خوردن من حق ز ازل می‌دانست — گر می نخورم علم خدا جهل بود

سراینده این شعر پنداشته است که اراده انسان نسبت به یک کار، در مقابل اراده خدا و معارض با آن است، و لذا گمان کرده است که اگر انسان بخواهد می نخورد،

ممکن نیست، زیرا اراده خدا این بود که می بخورد، و چون اراده و علم خدا تخلّف بردار نیست، آدمی چه بخواهد و چه نخواهد، میخوارگی را انجام می‌دهد.

این سخن بسیار سست است و از روی منتهای نادانی گفته شده است، لذا بسختی می‌توان باور کرد که گوینده آن خیام فیلسوف باشد. هر فیلسوف و نیمه فیلسوفی اینقدر می‌فهمد که خدا نه «می» خوردن کسی را مستقیما اراده می‌کند و نه «می» نخوردن کسی را، خدا برای جهان، نظامی و قانونی پدید آورده است و هیچ کاری در جهان، بیرون از قانون انجام نمی‌گیرد. همانطوری که هیچ حادثه طبیعی بدون علت طبیعی رخ نمی‌دهد، افعال اختیاری انسانها نیز بدون اراده و اختیار انسان رخ نمی‌دهد. قانون خدا در مورد انسان این است که آدمی دارای اراده و قدرت و اختیار باشد و کارهای نیک یا بد را خود انتخاب کند. اختیار و انتخاب، مقوّم وجودی انسان است. انسان غیر مختار محال است؛ یعنی این که فرض شده انسان است و غیر مختار، فقط فرض است نه حقیقت؛ و اگر انسان نباشد مکلّف نیست؛ مثل این است که گاو یا الاغی سر در خم شراب ببرد و بنوشد. پس قضا و قدر الهی که انسان را خواسته است، مختار بودن او را نیز خواسته است. پس می خوردن انسان نه بر اساس اختیار و انتخاب خود او بلکه بر اساس یک جبر الهی برخلاف علم ازلی است و اگر انسان به جبر الهی می بخورد علم خدا جهل بود.

امروز محقّقین تردید می‌کنند که خیام شاعر همان خیام فیلسوف باشد، احتمال می‌دهند- بلکه ثابت می‌کنند- که دو نفر و یا بیشتر وجود داشته‌اند و تاریخ، آنها را بهم آمیخته است. به هر صورت خواه چند نفر به نام خیام بوده و یا یک خیام با دو شخصیت متضاد وجود داشته، این سخن که علم الهی و تقدیر الهی، علّت ارتکاب گناه شمرده شود بطوری که مسؤولیت، از انسان که عامل انتخاب کننده است سلب گردد باطل است؛ در پاسخش بجا گفته شده است:

علم ازلی علّت عصیان کردن   نزد عقلا ز غایت جهل بود[1]

---

[1]. رجوع شود به کتاب «انسان و سرنوشت» تألیف مرتضی مطهری، فصل آخر کتاب.

خلاصـه

از بحث طولانی و شاید خسته‌کننده‌ای که در این بخش داشتیم، پاسخ اشکال تبعیضها و تفاوتها بدین نحو خلاصه می‌شود:

۱. جهان هستی با یک سلسله نظامات و قوانین ذاتی و لا یتغیر اداره می‌شود و به موجب آن هر شیء و هر پدیده، مقام و مرتبه و موقع خاصی دارد، تغییر و تبدیل را در آن راه نیست.

۲. لازمه نظام داشتن هستی، وجود مراتب مختلف و درجات متفاوت برای هستی است و همین مطلب منشأ پیدایش تفاوتها و اختلافها و پیدایش نیستیها و نقصها است.

۳. تفاوت و اختلاف، آفریده نمی‌شود، بلکه لازمه ذاتی آفریدگان می‌باشد، و این پندار خطاست که کسی گمان کند آفریدگار، مابین موجودات، تبعیضی روا داشته است.

۴. آنچه نقض بر عدالت یا حکمت می‌تواند باشد، تبعیض است نه تفاوت، و آنچه در جهان وجود دارد تفاوت است نه تبعیض.

۴

شرور

بحثی در سه جهت

آنچه تاکنون بحث کردیم درباره تبعیضها و تفاوتها بود. همچنانکه قبلا گفتیم ایرادات و اشکالهای مربوط به «عدل الهی» در چند قسمت است: تبعیضها، فناها و نیستیها، نقصها و کمبودها، آفتها.

قبلًا وعده دادیم که از این چهار نوع ایراد، قسمت اول را تحت عنوان «تبعیضها» مورد بحث قرار دهیم و سه قسمت دیگر را تحت عنوان «شرور». اکنون که از بحث درباره تبعیضها فارغ شدیم وارد بحث شرور می‌شویم.

پاسخی که حکما به مسأله شرور داده‌اند شامل سه قسمت است:

الف. ماهیت شرور چیست؟ آیا بدیها و شرور، اموری وجودی و واقعی هستند یا اموری عدمی و نسبی؟

ب. خواه شرور، وجودی باشند و خواه عدمی، آیا خیرات و شرور، تفکیک پذیرند و یا تفکیک ناپذیر؟ و بر فرض دوم که تفکیک ناپذیرند آیا مجموع جهان با همه نیکیها و بدیها خیر است یا شر؟ یعنی آیا خیرات بر شرور فزونی دارند و یا شرور جهان بر خیرات آن فزونی دارند؟ و یا هیچکدام بر دیگری فزونی ندارد بلکه متساویند؟

ج. خواه شرور، وجودی باشند و خواه عدمی، و نیز خواه از خیرات، تفکیک پذیر باشند و خواه تفکیک ناپذیر، آیا آنچه شرّ است واقعاً شرّ است و جنبه خیریت در آن

نیست، یعنی لااقل پایه و مقدمه یک یا چند خیر نیست؟ یا اینکه در درون هر شرّی خیر و بلکه خیراتی مستتر است، هر شرّی مولّد یک یا چند خیر است؟

در قسمت اول، پاسخ «ثنویه» که برای هستی، دو نوع مبدأ قائل شده‌اند داده می‌شود؛ و با افزودن قسمت دوم، ایراد ماتریالیستها که شرور را اشکالی بر حکمت الهی دانسته‌اند، و هم ایراد کسانی که با اشکال شرور، عدل الهی را مورد خرده‌گیری قرار داده‌اند جواب داده می‌شود. قسمت سوم بحث، نظام زیبا و بدیع جهان هستی را جلوه‌گر می‌سازد و می‌توان آن را پاسخی مستقل، ولی اقناعی، یا مکمّلی مفید برای پاسخ اول دانست.

سبک و روش ما

ما با استفاده از همان مطالبی که حکمای اسلام در این بحث آورده‌اند، با سبک و طرحی نو به پاسخگویی شبهه شرور پرداخته‌ایم. جوابی که در این کتاب عرضه می‌کنیم شامل همان عناصری است که در کتب فلسفه اسلامی- مخصوصاً کتابهای صدر المتألّهین- در پاسخ اشکال شرور ذکر گردیده است و هر دو پاسخ از لحاظ ماهیت یکی است. تفاوت پاسخ ما و پاسخ آنان، در شیوه خاصّی است که ما اتّخاذ کرده‌ایم و این از آن جهت است که ما مسأله «شرور» را از نظر «عدل الهی» مورد مطالعه قرار داده‌ایم، در حالی که معمول حکماء اسلام این بوده که این مسأله را در بحث توحید و ردّ شبهه ثنویه و یا در مسأله «عنایت و علم الهی» و اینکه نحوه تعلّق قضاء الهی به شرور چگونه است مطرح کنند، و چون از این دیدگاه مخصوص، آن را مورد مطالعه قرار داده‌اند پاسخ آنها بطور مستقیم متوجه ردّ شبهه «دوگانگی مبدأ» و یا نحوه تعلّق قضاء الهی به شرور است، فقط بطور غیر مستقیم می‌توان از آن در بحث «عدل الهی» نیز استفاده کرد.

مسأله دوگانگی هستی

اساس شبهه «ثنویه» و طرفداران آنها- چنانکه قبلًا هم بدان اشاره شد- این است که چون هستیها در ذات خود دو گونه‌اند: هستیهای خوب و هستیهای بد، ناچار باید از دو گونه مبدأ صدور یافته باشند تا هر یک از بدیها و خوبیها به آفریننده‌ای جداگانه تعلّق داشته باشد. در واقع ثنویه خواسته‌اند خدا را از بدی تبرئه کنند، او را به

شریک داشتن متهم کرده‌اند. در نظر ثنویه، که جهان را به دو قسمت نیک و بد تقسیم کرده‌اند و وجود بدیها را زائد بلکه زیانبار می‌دانند و قهراً آنها را نه از خدا بلکه از قدرتی در مقابل خدا می‌دانند، خداوند همچون آدم با حسن نیت ولی زبون و ناتوانی است که از وضع موجود رنج می‌برد و به آن رضایت نمی‌دهد ولی در برابر رقیب شریر و بدخواهی قرار دارد که برخلاف میل او فسادها و تباهیها ایجاد می‌کند.

«ثنویه» نتوانسته‌اند اعتقاد به قدرت نامتناهی و اراده مسلّط خدا و قضا و قدر بی‌رقیب او را توأم با اعتقاد به حکیم بودن و عادل بودن و خیر بودن خدا حفظ کنند.

ولی اسلام در عین اینکه خدا را مبدأ هر وجود و دارای رحمت پایان ناپذیر و حکمت بالغه می‌داند، به اراده توانا و قدرت مقاومت ناپذیر او نیز خدشه وارد نمی‌کند، همه چیز را مستند به او می‌کند، حتی شیطان و اغوای او را.

از نظر اسلام، مسأله شرور به شکل دیگری حل می‌گردد و آن این است که می‌گوید با اینکه در یک حساب، امور جهان به دو دسته نیکیها و بدیها تقسیم می‌گردد ولی در یک حساب دیگر، هیچگونه بدی در نظام آفرینش وجود ندارد، آنچه هست خیر است و نظام موجود نظام احسن است، و زیباتر از آنچه هست امکان ندارد.

اینگونه پاسخگویی به مسأله «شرور» از لحاظ عقلی، متّکی به فلسفه خاصّی است که در آن، مسائل وجود و عدم بطور عمیقی مورد دقت قرار می‌گیرد. پاسخی که این فلسفه به «ثنویه» می‌دهد این است که «شرور» موجودهای واقعی و اصیلی نیستند تا به آفریننده و مبدأی نیازمند باشند. این مطلب را به دو بیان می‌توان تقریر کرد: عدمی بودن شر، نسبی بودن شر. با توضیح این دو مطلب، شبهه دوگانگی هستی بکلی رفع می‌شود.

شــر، عدمی است

یک تحلیل ساده نشان می‌دهد که ماهیت «شرور»، عدم است، یعنی بدیها همه از نوع نیستی و عدمند. این مطلب، سابقه زیادی دارد. ریشه این فکر از یونان قدیم است. در کتب فلسفه، این فکر را به یونانیان قدیم و خصوصاً افلاطون نسبت می‌دهند، ولی متأخّران آن را بیشتر و بهتر تجزیه و تحلیل کرده‌اند؛ و ما چون این مطلب را صحیح و اساسی می‌دانیم در اینجا در حدودی که متناسب با این کتاب است طرح می‌کنیم و مقدمهٔ از خوانندگان محترم ضمن پوزشخواهی از سنگینی مطلب، درخواست می‌کنیم اندکی شکیبایی به خرج دهند و کوشش کنند که مقصود را دریابند.

فکر می‌کنیم مطلب ارزش دارد که مورد دقت قرار گیرد، و البته سعی خواهیم کرد که حتّی الامکان بیان مطلب ساده‌تر باشد.

مقصود کسانی که می‌گویند «شر عدمی است» این نیست که آنچه به نام «شر» شناخته می‌شود وجود ندارد، تا گفته شود این خلاف ضرورت است، بالحسّ و العیان می‌بینیم که کوری و کری و بیماری و ظلم و ستم و جهل و ناتوانی و مرگ و زلزله و غیره وجود دارد، نه می‌توان منکر وجود اینها شد و نه منکر شر بودنشان؛ و هم این نیست که چون شر، عدمی است پس شر وجود ندارد، و چون شری وجود ندارد پس انسان وظیفه‌ای ندارد زیرا وظیفه انسان مبارزه با بدیها و بدها و تحصیل خوبیها و تأیید خوبها است، و چون هر وضعی خوب است و بد نیست، پس باید به وضع موجود همیشه رضا داد و بلکه آن را بهترین وضع ممکن دانست.

در قضاوت عجله نکنید، نه می‌خواهیم منکر وجود کوری و کری و ستم و فقر و بیماری و غیره بشویم و نه می‌خواهیم منکر شرّیت آنها بشویم و نه می‌خواهیم سلب مسؤولیت از انسانها بکنیم و نقش انسان را در تغییر جهان و تکمیل اجتماع نادیده بگیریم. تکاملی بودن جهان - و بالخصوص انسان - و رسالت انسان در سامان دادن آنچه بر عهده‌اش گذاشته شده است جزئی از نظام زیبای جهان است. پس سخن در اینها نیست، سخن در این است که همه اینها از نوع «عدمیات» و «فقدانات» می‌باشند و وجود اینها از نوع وجود «کمبودها» و «خلأها» است و از این جهت شر هستند که خود، نابودی و نیستی و یا کمبودی و خلأ هستند، و یا منشأ نابودی و نیستی و کمبودی و خلأند؛ نقش انسان در نظام تکاملی ضروری جهان، جبران کمبودها و پر کردن خلأها و ریشه کن کردن ریشه‌های این خلأها و کمبودهاست.

این تحلیل اگر مورد قبول واقع شود، قدم اول و مرحله اول است؛ اثرش این است که این فکر را از مغز ما خارج می‌کند که شرور را کی آفریده است؟ چرا بعضی وجودات خیرند و بعضی شر؟ روشن می‌کند که آنچه شر است از نوع هستی نیست بلکه از نوع خلأ و نیستی است، و زمینه فکر ثنویت را که مدّعی است هستی، دو شاخه‌ای و بلکه دو ریشه‌ای است از میان می‌برد.

اما از نظر عدل الهی و حکمت بالغه، هنوز مراحل دیگری داریم که بعد از طیّ این مرحله باید آنها را طی کنیم.

خوبیها و بدیها در جهان، دو دسته متمایز و جدا از یکدیگر نیستند آنطوری که مثلًا جمادات از نباتات، و نباتات از حیوانات جدا هستند و صفهای خاصی را بوجود می‌آورند. این خطا است که گمان کنیم بدیها یک رده معینی از اشیاء هستند که ماهیت

آنها را بدی تشکیل داده و هیچگونه خوبی در آنها نیست، و خوبیها نیز به نوبه خود، دسته‌ای دیگرند جدا و متمایز از بدیها. خوبی و بدی آمیخته بهمند؛ تفکیک ناپذیر و جدا ناشدنی هستند. در طبیعت، آنجا که بدی هست خوبی هم هست، و آنجا که خوبی هست همانجا بدی نیز وجود دارد. در طبیعت، خوب و بد چنان با هم سرشته و آمیخته‌اند که گویی با یکدیگر ترکیب شده‌اند اما نه ترکیبی شیمیایی، بلکه ترکیبی عمیق‌تر و لطیف‌تر، ترکیبی از نوع ترکیب وجود و عدم.

وجود و عدم در خارج دو گروه جداگانه را تشکیل نمی‌دهند. عدم، هیچ و پوچ است و نمی‌تواند در مقابل هستی، جای خاصی برای خود داشته باشد، ولی در جهان طبیعت که جهان قوّه و فعل، و حرکت و تکامل، و تضادّ و تزاحم است همانجا که وجودها هستند عدمها نیز صدق می‌کنند. وقتی از «نابینایی» سخن می‌گوییم نباید چنین انگاریم که «نابینایی» شیء خاص و واقعیت ملموسی است که در چشم نابینا وجود دارد. نه، «نابینایی» همان فقدان و نداشتن «بینایی» است و خود، واقعیت مخصوصی ندارد.

خوبی و بدی نیز همچون هستی و نیستی است، بلکه اساساً خوبی عین هستی، و بدی عین نیستی است. هر جا که سخن از بدی می‌رود حتما پای یک نیستی و فقدان در کار است. «بدی» یا خودش از نوع نیستی است و یا هستیی است که مستلزم نوعی نیستی است، یعنی موجودی است که خودش از آن جهت که خودش است خوب است و از آن جهت بد است که مستلزم یک نیستی است، و تنها از آن جهت که مستلزم نیستی است بد است نه از جهت دیگر. ما، نادانی، فقر و مرگ را بد می‌دانیم. اینها ذاتا نیستی و عدمند. گزندگان، درندگان، میکروبها و آفتها را بد می‌دانیم. اینها ذاتاً نیستی نیستند، بلکه هستیهایی هستند که مستلزم نیستی و عدمند.

«نادانی» فقدان و نبودن علم است. علم، یک واقعیت و کمال حقیقی است، ولی جهل و نادانی، واقعیت نیست. وقتی می‌گوییم: «نادان، فاقد علم است» چنین معنی نمی‌دهد که وی صفت خاصی به نام «فقدان علم» دارد و دانشمندان آن صفت را ندارند. دانشمندان قبل از اینکه دانش بیاموزند، جاهلند؛ زمانی که تحصیل علم می‌کنند چیزی از دست نمی‌دهند، بلکه منحصراً چیزی بدست می‌آورند. اگر نادانی، یک واقعیت حقیقی بود، تحصیل علم چون همراه با از دست دادن نادانی است صرفاً تبدیل یک صفت به صفت دیگر می‌بود، درست مانند آنکه جسمی، شکل و کیفیتی را از دست می‌دهد و شکل و کیفیت دیگری پیدا می‌کند.

«فقر» نیز بی‌چیزی و ناداری است نه دارایی و موجودی. آنکه فقیر است چیزی

را به نام ثروت فاقد است نه آنکه او هم به نوبه خود چیزی دارد و آن فقر است و فقیر هم مانند غنی از یک نوع دارایی بهره‌مند است، چیزی که هست غنی دارای ثروت است و فقیر دارای فقر.

«مرگ» هم از دست دادن است نه بدست آوردن. لذا جسمی که صفت حیات را از دست می‌دهد و به جمادی تبدیل می‌شود تنزّل یافته است نه ترقّی.

اما گزندگان، درندگان، میکروبها، سیلها، زلزله‌ها و آفتها از آن جهت بد هستند که موجب مرگ یا از دست دادن عضوی یا نیرویی می‌شوند یا مانع و سدّ رسیدن استعدادها به کمال می‌گردند. اگر گزندگان، موجب مرگ و بیماری نمی‌شدند بد نبودند؛ اگر آفتهای نباتی موجب نابودی درختان یا میوه آنها نمی‌شدند بد نبودند؛ اگر سیلها و زلزله‌ها تلفات جانی و مالی ببار نمی‌آوردند بد نبودند. بدی در همان تلفات و از دست رفتن‌ها است. اگر درنده را بد می‌نامیم نه به آن جهت است که ماهیت خاص آن، ماهیت بدی است بلکه از آن جهت است که موجب مرگ و سلب حیات از دیگری است. در حقیقت، آنچه ذاتاً بد است همان فقدان حیات است. اگر درنده وجود داشته باشد و درندگی نکند، یعنی موجب فقدان حیات کسی نشود، بد نیست، و اگر وجود داشته باشد و فقدان حیات تحقق یابد بد است.

از نظر رابطه علّت و معلولی، غالبا همان فقدانات واقعی، یعنی فقر و جهل، سبب اموری مانند میکروب و سیل و زلزله و جنگ و غیره می‌شوند که از نوع بدیهای قسم دوم می‌باشند، یعنی موجوداتی هستند که از آن جهت بدند که منشأ فقدانات و نیستیها می‌شوند.

ما در مبارزه با این نوع از بدیها باید اول با بدیهای نوع اول مبارزه کنیم و خلأهایی از قبیل جهل و عجز و فقر را پر کنیم تا بدیهای نوع دوم راه پیدا نکنند.

در مورد کارهای اخلاقی و صفات زشت نیز جریان از همین قرار است. ظلم، بد است زیرا «حق» مظلوم را پایمال می‌کند. حق، چیزی است که یک موجود استحقاق آن را دارد و باید آن را دریافت کند. مثلًا علم برای انسان یک کمال است که استعداد انسانی، آن را می‌طلبد و به سوی آن رهسپار است و به همین دلیل استحقاق آن را دارد. اگر حق آموزش را از کسی سلب کنند و به او اجازه تعلیم ندهند ظلم است و بد است، زیرا مانع کمال و موجب فقدان شده است. همچنین ظلم برای خود ظالم نیز بد است از آن جهت که با استعدادهای عالی او مزاحمت دارد؛ اگر ظالم، غیر از قوّه غضبیه، قوّه‌ای ما فوق آن نداشت، ظلم برای او بد نبود بلکه ظلم برای او مفهوم نداشت.

اکنون که دانسته شد بدیها همه از نوع نیستی هستند، پاسخ «ثنویه» روشن می‌گردد. شبهه ثنویه این بود که چون در جهان دو نوع موجود هست، ناچار دو نوع مبدأ و خالق برای جهان وجود دارد.

پاسخ این است که در جهان یک نوع موجود بیش نیست و آن خوبیها است؛ بدیها همه از نوع نیستی است و نیستی مخلوق نیست. نیستی از «خلق نکردن» است نه از «خلق کردن». نمی‌توان گفت جهان دو خالق دارد، یکی خالق هستیها و دیگر خالق نیستیها. مثل هستی و نیستی مثل آفتاب و سایه است. وقتی شاخصی را در آفتاب نصب می‌کنیم قسمتی را که به سبب شاخص تاریک مانده و از نور آفتاب روشن نشده است «سایه» می‌نامیم. سایه چیست؟ «سایه» ظلمت است، و ظلمت چیزی جز نبودن نور نیست. وقتی می‌گوییم نور از کانون جهان افروز خورشید تشعشع یافته است نباید پرسید که سایه از کجا تشعشع کرده و کانون ظلمت چیست؟ سایه و ظلمت از چیزی تشعشع نکرده و از خود، مبدأ و کانون مستقلّی ندارد.

این است معنی سخن حکما که می‌گویند: «شرور» مجعول بالذات نیستند، مجعول بالتبع و بالعرض‌اند.

شـــر، نسبی است

صفاتی که اشیاء به آنها موصوف می‌گردند بر دو قسم است: حقیقی و نسبی. وقتی یک صفت برای چیزی در هر حال و با قطع نظر از هر چیز دیگر ثابت باشد آن را صفت «حقیقی» می‌نامیم. صفت حقیقی آن است که برای امکان اتصاف یک ذات به آن صفت، فرض خود آن ذات و آن صفت کافی است. اما یک صفت نسبی آن است که فرض موصوف و فرض صفت، بدون فرض یک امر سوم که طرف نسبت و مقایسه قرار گیرد، برای امکان اتصاف موصوف به آن صفت کافی نیست. علیهذا هرگاه صدق یک صفت بر چیزی منوط به در نظر گرفتن امر ثالث و مقایسه این با آن باشد، در این صورت، صفت را «نسبی» می‌نامیم.

مثلًا حیات، یک امر حقیقی است. یک موجود، خودش قطع نظر از اینکه با شیء دیگر مقایسه و سنجیده شود یا زنده و جاندار است و یا بیجان و مرده. و همچنین سفیدی و سیاهی (به فرض اینکه رنگها امور واقعی باشند) صفتهای حقیقی هستند. یک چیز که سفید است، با قطع نظر از مقایسه با چیز دیگر سفید است، و یک چیز که سیاه است خودش سیاه است و لازم نیست که با چیز دیگر مقایسه شود تا سیاه بودن

آن صحیح باشد، و همچنین بسیار صفتهای دیگر، و از آنجمله است کمّیت و مقدار.

ولی کوچکی یا بزرگی، صفتی نسبی است. وقتی یک جسم را می‌گوییم کوچک است باید ببینیم با مقایسه با چه چیز و یا نسبت به چه چیز آن را کوچک می‌خوانیم. هر چیزی ممکن است هم کوچک باشد و هم بزرگ؛ بستگی دارد به اینکه چه چیز را معیار و مقیاس قرار داده باشیم.

مثلًا یک سیب یا گلابی را می‌گوییم کوچک است، و یک سیب یا گلابی دیگر را می‌گوییم بزرگ است. در اینجا مقیاس و معیار، حجم سیبها و گلابیهای دیگر است؛ یعنی سیب یا گلابی مورد نظر، نسبت به سایر سیبها یا گلابیها که می‌شناسیم دارای حجمی کمتر و یا بیشتر است. یک هندوانه خاص را نیز می‌گوییم کوچک است. این نیز به مقیاس سایر هندوانه‌ها است.

همین هندوانه‌ای که ما آن را خیلی کوچک می‌بینیم و می‌خوانیم، از آن سیب بزرگ بزرگتر است، اما چون آن را با مقایسه با هندوانه‌ها می‌سنجیم نه با سیبها، می‌گوییم کوچک است.

حجم یک مورچه بسیار بزرگ که از بزرگی آن انگشت حیرت به لب گرفته‌اید و حجم یک شتر بسیار کوچک را که از کوچکی آن در شگفتید در نظر بگیرید، می‌بینید شتر بسیار کوچک میلیونها برابر مورچه بسیار بزرگ است. چطور است که «بسیار کوچک» از «بسیار بزرگ» بزرگتر است؟ آیا این تناقض است؟ خیر، تناقض نیست. آن بسیار کوچک، بسیار کوچک شترهاست و با مقیاس و قالبی که ذهن به حسب سابقه از شتر ساخته است بسیار کوچک است؛ و آن بسیار بزرگ، بسیار بزرگ مورچه‌هاست و با مقیاس و قالبی که ذهن به حسب سابقه از مورچه ساخته است بسیار بزرگ است.

این است معنی اینکه می‌گوییم: «بزرگی و کوچکی، دو مفهوم نسبی‌اند» ولی خود کمّیت یعنی عدد و مقدار- همانطور که اشاره شد- امور حقیقی هستند. اگر یک عده سیب داریم و فی المثل عدد آنها «صد» است، این صد بودن، یک صفت حقیقی است نه یک صفت مقایسه‌ای؛ و همچنین اگر حجم آنها مثلًا نیم متر مکعّب است.

عدد و مقدار از مقوله کم، و کوچکی و بزرگی از مقوله اضافه‌اند. یک، یا دو، یا سه، یا چهار ... بودن اموری حقیقی هستند، اما اول، یا دوم، یا سوم و یا چهارم ... بودن اموری اضافی‌اند.

خوب بودن یک قانون اجتماعی به این است که مصلحت افراد و مصلحت اجتماع را توأماً در نظر بگیرد و حقّ جمع را بر حقّ فرد مقدّم بدارد و آزادیهای فرد را تا

حدود امکان تأمین نماید. اما تأمین همه آزادیهای افراد، صددرصد ناممکن است و لهذا خوب بودن یک قانون از این نظر، یعنی از نظر تأمین آزادیها، نسبی است زیرا تنها بعضی از آنها قابل تأمین است. قانون خوب آن است که حدّاکثر آزادیها را که ممکن است، تأمین کند، هر چند مستلزم سلب برخی آزادیها است. پس خوب بودن یک قانون از جنبه تأمین آزادیها، نسبت به قانونهای مفروض دیگر است که کمتر از این قانون قادر بر حفظ و تأمین آزادیها است.

در اینجا لازم است برای رفع اشتباه، یک نکته را یادآوری کنم و آن این که همچنانکه ملاحظه شد، مقصود از جمله «شر نسبی است» نسبیت در مقابل حقیقی بودن است، «نسبی است» یعنی مقایسه‌ای است. نسبی بودن گاهی در مقابل مطلق بودن به کار می‌رود؛ در این صورت به معنی این است که واقعیت شیئی وابسته به یک سلسله شرایط است؛ و معنی مطلق بودن، رها بودن از یک سلسله شرایط است. اگر نسبیت را به این معنی بگیریم، همه امور مادی و طبیعی از آن نظر که وابسته به یک سلسله شرایط محدود زمانی و مکانی می‌باشند و تنها در آن شرایط و وابسته به آن شرایط، واقعیت خاص خود را دارند نسبی می‌باشند؛ تنها مجرّدات، وجود مطلق دارند، بلکه مطلق حقیقی که واقعیتی است رها از هر شرط و علّت و از هر قید، ذات مقدّس حق است، و از همین نظر است که ضرورت ذات او «ضرورت ازلی» است نه ضرورت ذاتی مصطلح. مقصود این است که اکنون که بحث درباره نسبیت شرّیت وجوداتی است که شرور ذاتی یعنی اعدام از آنها ناشی می‌شود، مقصود نسبی بودن در مقابل حقیقی بودن است نه نسبی بودن در مقابل مطلق بودن که بسیاری از خیرات هم به این معنی نسبی می‌باشند.

اکنون باید دید آیا بدی بدها یک صفت حقیقی است یا یک صفت نسبی؟ قبلًا گفتیم بدها دو نوعند: بدهایی که خود اموری عدمی‌اند، و بدهایی که اموری وجودی‌اند اما از آن جهت بد هستند که منشأ یک سلسله امور عدمی می‌گردند. شروری که خود عدمی هستند مانند جهل و عجز و فقر، صفاتی حقیقی (غیر نسبی) ولی عدمی هستند؛ اما شروری که وجودی هستند و از آن جهت بدند که منشأ امور عدمی هستند، مانند سیل و زلزله و گزنده و درنده و میکروب بیماری، بدون شک بدی اینها نسبی است. از اینگونه امور، آنچه بد است، نسبت به شیء یا اشیاء معینی بد است. زهر مار، برای مار بد نیست، برای انسان و سایر موجوداتی که از آن آسیب می‌بینند بد است. گرگ برای گوسفند بد است ولی برای خودش و برای گیاه بد نیست، همچنانکه گوسفند هم نسبت به گیاهی که آن را می‌خورد و نابود می‌کند بد

است ولی نسبت به خودش یا انسان یا گرگ بد نیست.
مولوی می‌گوید:

زهر مار، آن مار را باشد حیات لیک آن، مر آدمی را شد ممات
پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان[۱]

و از طرف دیگر وجود حقیقی هر چیز که به آن خلق و ایجاد تعلّق می‌گیرد و وجود واقعی است، وجود آن چیز برای خود است نه وجود آن برای اشیاء دیگر. وجود هر چیز برای شیء یا اشیاء دیگر، وجود اعتباری و غیر حقیقی است و جعل و خلق و ایجاد به آن تعلّق نمی‌گیرد.

به بیان دیگر: هر چیزی یک وجود فی نفسه دارد و یک وجود لغیره، و به عبارت صحیح‌تر: وجود هر چیزی دو اعتبار دارد: اعتبار فی نفسه و لنفسه و اعتبار لغیره.

اشیاء از آن نظر که خودشان برای خودشان وجود دارند حقیقی هستند و از این نظر بد نیستند. هر چیزی خودش برای خودش خوب است، اگر بد است برای چیز دیگر است. آیا می‌توان گفت عقرب خودش برای خودش بد است؟ گرگ خود برای خود بد است؟ نه، شک نیست که وجود عقرب و گرگ برای خود آنها خوب است، آنها از برای خود همانطور هستند که ما برای خود هستیم. پس بد بودن یک شیء در هستی فی نفسه آن نیست، در وجود بالاضافه آن است. از طرف دیگر شکّی نیست که آنچه حقیقی و واقعی است وجود فی نفسه هر چیز است، وجودات بالاضافه، اموری نسبی و اعتباری‌اند، و چون نسبی و اعتباری‌اند واقعی نیستند، یعنی واقعا در نظام وجود قرار نگرفته‌اند و هستی واقعی ندارند تا از این جهت بحث شود که چرا این وجود یعنی وجود نسبی به آنها داده شده است. به عبارت دیگر هر چیز دو بار موجود نشده و

---

۱. مولوی در این بیت دو مطلب را با یکدیگر مخلوط کرده است. یک مطلب این است که بدی (البته بدیهای نوع دوم) در وجود نسبی و قیاسی اشیاء است نه در وجود واقعی و فی نفسه اشیاء، یعنی هر چیزی خودش برای خودش خوب است، اگر بد است برای چیز دیگر بد است، چنانکه زهر مار برای مار خوب است و برای دیگران بد است. در اینجا باید گفت بد بودن زهر مار در وجود لغیره است نه در وجود لنفسه.
مطلب دیگر این است که چیزی که وجود او نسبت به همه چیز خیر است آن چیز را «خیر مطلق» گویند مانند واجب الوجود؛ و اگر چیزی فرض شود که نسبت به همه چیز بد باشد آن چیز را «شرّ مطلق» و «بد مطلق» باید نامید. خیر و شر نسبی در مقابل مطلق، بدین معنی است که یک چیز نسبت به بعضی از چیزها-نه نسبت به همه چیز- خیر یا شر باشد، مانند اکثر اشیاء جهان. مطلبی که مولوی در این دو بیت آورده مخلوطی است از دو مطلب. بیت اول، مطلب اول را به یاد می‌آورد و بیت دوم مطلب دوم را.

دو وجود به او داده نشده است، یکی وجود فی نفسه، و یکی وجود بالاضافه.

فرض کنید شما مطلبی را برای شاگردان بیان می‌کنید، بار دیگر آن را تکرار می‌کنید، برای نوبت سوم و چهارم همان مطلب را بازگو می‌کنید. شما در هر چهار نوبت همان مطلب را بدون کم و زیاد ادا کرده‌اید. به عبارت دیگر بیان شما که از طرف شما وجود پیدا کرده است، در هر چهار نوبت یکجور است، ولی این چهار نوبت هر کدام دارای صفت بالخصوص است، یکی «اول» است و دیگری «دوم» و دیگری «سوم» و دیگری «چهارم». آیا شما در هر نوبت دو عمل انجام داده‌اید: یکی اینکه مطلب را ادا کرده‌اید، دیگر اینکه صفت «اوّلیت» یا «ثانویت» یا «ثالثیت» یا «رابعیت» را به آن داده‌اید؟ و یا اینکه این صفات یک سلسله صفات اضافی و در عین حال اعتباری و انتزاعی می‌باشند که از عمل مکرّر شما که هر چهار نوبت به یک شکل صورت گرفته با مقایسه با یکدیگر پیدا می‌شود؟ بدیهی است که شقّ دوم صحیح است. اینگونه صفات که صفاتی اعتباری و انتزاعی‌اند در عین حال از لوازم قهری و لا ینفکّ ملزومات خود هستند که اموری حقیقی و واقعی‌اند.

علیهذا درباره این امور به عنوان اشیائی مستقل نمی‌توان بحث کرد، نمی‌توان این پرسش را به این صورت مطرح کرد که چرا فاعل و مبدأ، این وجودهای اضافی و اعتباری را آفرید؛ زیرا این وجودات اولًا واقعی نیستند تا سخن از آفرینش آنها به میان آید، و ثانیاً این وجودهای اعتباری و انتزاعی، از لوازم وجودهای واقعی‌اند و به صورت مستقل قابل طرح نیستند؛ و اگر به صورت غیر مستقل طرح شوند به این صورت خواهد بود که چرا وجودات واقعی که اینها از لوازم اعتباری و انتزاعی لا ینفکّ آنها هستند آفریده شدند؟ و این مطلبی است که در بخش بعد طرح می‌شود و پاسخ آن داده می‌شود.

ضمنا به این نکته نیز اشاره کنیم که اینکه گفتیم اول بودن و دوم بودن و غیره، امور اعتباری و انتزاعی می‌باشند و وجود واقعی ندارند و بدین جهت جعل و خلق و ایجاد به آنها تعلق نمی‌گیرد و فرض خلق و ایجاد درباره آنها نمی‌شود، با یک مطلب دیگر اشتباه نشود و آن، مسأله «تقدیم و تأخیر» است، یعنی اینکه انسان یا فاعل مختار و ذی شعور دیگر، از میان دو کار یا دو چیز، یکی را بر دیگری مقدّم بدارد و آن را اول قرار دهد. این، مطلب دیگری است و بعد درباره آن بحث خواهیم کرد. توجه به مثال بالا مطلب را روشن می‌کند.

به هر حال اسناد امور اعتباری به علّت، مجازی و بالعرض است. از این جهت حکما گفته‌اند شرور، بالذات مورد تعلّق آفرینش قرار نمی‌گیرند؛ بالذّات معلول و

مجعول نیستند. مخلوق بودن و معلول بودن آنها بالعرض است؛ همچنانکه قبلًا گفتیم درست مثل این است که می‌گوییم: «خورشید، سبب ایجاد سایه است». البته اگر خورشید نباشد، سایه هم نیست، ولی سبب شدن خورشید از برای سایه یا سبب شدن آن برای نور متفاوت است. خورشید نور را واقعاً و حقیقتاً افاضه می‌کند ولی سایه را حقیقتاً ایجاد نمی‌کند. سایه چیزی نیست که ایجاد شود. سایه از محدودیت نور پیدا شده است، بلکه عین محدودیت نور است. در مورد شرور، اعمّ از شرور نوع اول و شرور نوع دوم نیز مطلب از همین قرار است. شرور، اموری اعتباری و عدمی هستند. کوری در انسان کور، یک واقعیت مستقلّی نیست تا گفته شود که آدم کور را یک مبدأ آفریده است و کوری او را یک مبدأ دیگر. کوری نیستی است و هر شرّی نیستی است. نیستی، مبدأی و آفریننده‌ای ندارد.

شُـــرور از نظر اصل عـــدل

بدین ترتیب شبهه «ثنویه» و پندار دوگانه بودن هستی و دو ریشه داشتن آن از میان می‌رود؛ زیرا ثابت گردید که هستی، دو نوع نیست تا دو مبدأ لازم داشته باشد.

اما همچنانکه قبلًا یادآوری کردیم مسأله عدمی بودن شرور به تنهایی برای حلّ مشکل «عدل الهی» کافی نیست، قدم اول و مرحله اول است. نتیجه‌ای که بالفعل از این بحث گرفته می‌شود فقط این است که هستی دو نوع نیست: یک نوع هستیهایی که از آن جهت که هستی هستند خیرند و یک نوع هستیهایی که از آن جهت که هستی هستند شرّند، بلکه هستی از آن جهت که هستی است خیر است و نیستی از آن جهت که نیستی است شرّ است؛ هستیها از آن جهت شرّند که توأم با نیستیهایند و یا منشأ نیستیها می‌گردند. پس در خود هستی، دوگانگی حکمفرما نیست تا فکر دو ریشه داشتن هستی در ما پیدا شود. نیستی هم از آن جهت که نیستی است مبدأ و منشأ و کانون جداگانه‌ای را ایجاب نمی‌کند.

ولی از دیدگاه عدل الهی، مسأله شرور شکل دیگری دارد. از این نظرگاه، سخن در دو گونگی اشیاء نیست، سخن در این است که خواه اشیاء دو گونه باشند یا یک گونه، چرا نقص و کاستی و فنا و نیستی در نظام هستی راه یافته است؟ چرا یکی کور و دیگری کر و سومی ناقص الخلقه است؟ عدمی بودن کوری و کری و سایر نقصانات برای حلّ اشکال کافی نیست زیرا سؤال باقی است که چرا جای این عدم را وجود نگرفته است؟ آیا این، نوعی منع فیض نیست؟ و آیا منع فیض نوعی ظلم نیست؟ در

جهان، خلأهایی وجود دارد که همانها ناراحتیهای این جهان است. عدل الهی ایجاب می‌کند که این خلأها پر شود.

یک سلسله امور وجودی نیز هستند که همچنانکه قبلًا بدانها اشاره شد زاییده نیستیهایی از قبیل جهل و عجز و فقرند و به نوبه خود همانها سبب یک سلسله نقصها و کاستیها و فناها و نیستیها می‌شوند. بیماریها و طوفانها و حریقها و زلزله‌ها از این قبیل است. عدل الهی ایجاب می‌کند که این امور نیز نباشند تا آثار آنها که همان نقصها و کاستیها است نیز نباشد.

مطلب را که از این نظر نگاه کنیم لازم است دو مطلب را مورد بررسی قرار دهیم:

یکی اینکه آیا انفکاک این نقصها و کاستیها از امور این جهان، امری ممکن است یا ممتنع؟ یعنی آیا جهان منهای این کاستیها ممکن است و یا اینکه اینها از لوازم لا ینفکّ این عالم‌اند و نبودن اینها مساوی است با نبودن جهان؟

دیگر اینکه آیا آنچه نقص و کاستی نامیده می‌شود شرّ محض است و خیری در آنها مستتر نیست یا شرّ محض نیست، فوائد و آثار فراوانی بر آنها مترتّب است، اگر نباشند نظام جهان بهم می‌خورد و خیرات وجود پیدا نمی‌کنند.

این دو مطلب، قسمت دوم و سوم بحث ما را در باب شرور که قبلًا بدان اشاره کردیم تشکیل می‌دهد. قسمت دوم بحث، ضمن قسمت اول روشن شد و در آینده روشن‌تر می‌شود اما قسمت سوم نیاز به بحث بیشتری دارد و در بخش آینده (بخش پنجم) به تفصیل به آن می‌پردازیم.

۵

فوائد شرور

بحثی که در ضمن بخش قبل داشتیم، یک بحث فلسفی و یک تحلیل عقلی درباره شرور بود ولی در این بخش، مسأله را با دیدی دیگر مورد بررسی قرار می‌دهیم.

معمولاً کسانی که درباره شرور جهان به چشم خرده‌گیری می‌نگرند، حساب نمی‌کنند که اگر جهان، خالی از این شرور گردد به چه صورت در خواهد آمد. آنان فقط بطور بسیط و مجمل می‌گویند کاش جهان پر از لذّت و کامیابی بود و کاش هر کسی به آرزوهای خود می‌رسید و هیچ رنج و ناکامیی وجود نمی‌داشت. منسوب به خیام است:

گر بر فلکم دست بدی چون یزدان　　　برداشتمی من این فلک را ز میان
از نو فلکی چنان همی ساختمی　　　کآزاده به کام دل رسیدی آسان

اکنون ببینیم ساختن جهانی بهتر از جهان فعلی که شاعر آرزوی آن را داشته است چگونه ممکن است؟ وقتی می‌خواهیم برای بنا نهادن «جهان» دست بکار شویم، «فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم» حتما باید از اندیشه‌های محدود و فکرهای کودکانه‌ای که لایق زندگی محدود یک فرد انسان است صرف نظر کنیم و به طرحی وسیع و بزرگ بیندیشیم. گمان نمی‌کنم این مهندسی، کار آسانی باشد و شاید نتوانیم تصمیم بگیریم.

در هر حال بهتر این است که نخست، وضع موجود را بررسی کنیم و آن را نیکتر بشناسیم، آنگاه به دنبال «طرحی بهتر» فکر خود را خسته کنیم. شاید هم در یک بررسی جدّی همین وضع کنونی را بپسندیم. برای مطالعه جهان حاضر لازم است پدیده‌های بلا و مصیبت را از دو نظر مورد بحث قرار دهیم:

۱. شرور در نظام کلّ جهان چه موقعیتی دارند؟
۲. ارزش شرور از نظر خود آنها چیست؟

در قسمت اول، بحث این است که آیا در نظام کلّ جهان، شرور، قابل حذف‌اند؟ و به عبارت دیگر آیا جهان، منهای شرور ممکن است؟ یا آنکه برخلاف آنچه که در نظر بدوی تصور می‌شود، حذف آنها از جهان، یعنی جهان منهای شرور، غیر ممکن است و نبودن مصائب مساوی است با نابودی جهان؛ و به عبارت دیگر، شرور جهان از خیرات آن، تفکیک ناپذیرند.

در قسمت دوم، بحث این است که آیا مصائب فقط زیانمندند؟ و به اصطلاح دارای ارزش منفی هستند؟ یا فوائد و آثار مثبت هم دارند و بلکه آثار منفی آنها در جنب آثار مفید و مثبتشان صفر است.

اصـــل تفکیک

از آنچه در بحث «تبعیض» و در بحث «شر، امری نسبی است» گفته شد تا حدّ زیادی روشن گشت که شرور، غیر قابل تفکیک از خیرات‌اند، زیرا شروری که از نوع فقدانات و اعدامند، به عبارت دیگر خلأهایی از قبیل جهل و عجز و فقر که در نظام آفرینش وجود دارد، تا آنجا که به نظام تکوین ارتباط دارد، از قبیل عدم قابلیت ظرفیتها و نقصان امکانات است؛ یعنی در نظام تکوین برای هر موجودی هر درجه از نقص هست، به علّت نقصان قابلیت قابل است نه به علّت امساک فیض تا ظلم یا تبعیض تلقّی شود. آنچه از این امور به عدم قابلیت ظرفها و نقصان امکانات مربوط نیست همانهاست که در حوزه اختیار و مسؤولیت و اراده بشر است و بشر به حکم اینکه موجودی مختار و آزاد و مسؤول ساختن خویش و جامعه خویش است باید آنها را بسازد و خلأها را پر کند و این است یکی از جهات خلیفة اللّهی انسان. اینکه انسان اینچنین آفریده شده و چنین مسؤولیتی دارد جزئی از طرح نظام احسن است، و اما شروری که وجودی هستند و در وجود فی نفسه خود خیرند و در وجود لغیره شر،

چنانکه گفته شد جنبه شرّیت آنها به حکم اینکه نسبی و اضافی است و از لوازم لاینفکّ وجود حقیقی آنها است، از جنبه خیریت آنها تفکیک ناپذیر است.

آنچه در اینجا لازم است بیفزاییم، مطلب دیگری است و آن، اصل همبستگی و «انداموارگی» اجزاء جهان است. جهان یک واحد تجزیه ناپذیر است.

یکی از مسائل مهم در جهان‌بینی‌های فلسفی و علمی این است که جهان از لحاظ ارتباط و پیوستگی اجزاء چگونه است؟ آیا به صورت یک سلسله امور متفرّق و پراکنده است؟ آیا اگر قسمتی از جهان نمی‌بود و یا به فرض، بخشی از موجودات جهان نیست و نابود شود، از نظر سایر اجزاء جهان، امری ممکن است؟ یا اجزاء جهان همه با یکدیگر به نوعی وابسته و پیوسته‌اند؟

در جلد پنجم «اصول فلسفه و روش رئالیسم» درباره این مطلب بحث کرده‌ایم. اینجا همین قدر می‌گوییم که از قدیم‌ترین دوران تاریخ فلسفه، این مطلب مورد توجه بوده است. ارسطو طرفدار وحدت انداموار عالم است. در جهان اسلام همواره این اصل تأیید شده است. میرفندرسکی، حکیم و عارف معروف عهد صفوی با زبان شعر چنین می‌گوید:

حق، جان جهان است و جهان همچو بدن   اصناف ملائک چو قوای این تن
افلاک و عناصر و موالید، اعضاء   توحید همین است و دگرها همه فن

هگل، فیلسوف مشهور آلمان، در فلسفه خود این اصل را مورد توجه قرار داده است. ماتریالیسم دیالکتیک مارکس و انگلس که سخت متأثّر از فلسفه و منطق هگل است، این اصل را به نام اصل «تأثیر متقابل» پذیرفته است.

ما فعلا نمی‌توانیم به تفصیل وارد این بحث شویم. البته همه کسانی که از رابطه انداموارگی و همبستگی و پیوستگی اجزاء جهان سخن گفته‌اند در یک سطح سخن نگفته‌اند.

آنچه منظور ما از این اصل است، این است که جهان، یک واحد تجزیه ناپذیر است؛ یعنی رابطه اجزاء جهان به این شکل نیست که بتوان فرض کرد که قسمتهایی از آن قابل حذف و قسمتهایی قابل ابقاء باشد. حذف بعضی، مستلزم بلکه عین حذف همه اجزاء است، همچنانکه ابقاء بعضی، عین ابقاء همه است.

علیهذا نه تنها عدمها از وجودها، و وجودهای اضافی و نسبی از وجودهای حقیقی تفکیک ناپذیرند، خود وجودهای حقیقی نیز از یکدیگر تفکیک ناپذیرند. پس شرور، علاوه بر، دو جهت فوق الذکر و صرف نظر از آن دو جهت نیز از خیرات

تفکیک ناپذیرند. به قول حافظ، «چراغ مصطفوی» و «شرار بولهبی» با یکدیگر توأمند:

در این چمن، گل بی‌خار کس نچید، آری چراغ مصطفوی با شرار بو لهبی است

و هم او به اصل تجزیه ناپذیری اجزاء جهان اشاره می‌کند آنجا که می گوید:

درکارخانه عشق از کفر ناگزیر است آتش که را بسوزدگر بو لهب نباشد

نظـــام کل

تا اینجا سخن از ارتباط و پیوستگی اشیاء در وجود و هستی، و تجزیه ناپذیری جهان بود. صرف نظر از این جهت، مطلب دیگری را باید در نظر گرفت، و آن اینکه اشیاء از نظر خوبی و بدی اگر تنها و منفرد و مستقل از اشیاء دیگر در نظر گرفته شوند یک حکم دارند و اگر جزء یک نظام و به عنوان عضوی از اندام در نظر گرفته شوند حکم دیگری پیدا می‌کنند که احیاناً ضدّ حکم اولی است. بدیهی است که همانطور که اشیاء منفرد واقعی اگر به صورت نظام فرض شوند، وجود واقعی‌شان انفرادی است و وجود عضوی و اندامی و ارگانیک‌شان اعتباری است؛ اگر اشیائی که واقعاً و تکویناً جزء و عضو یک نظامند، به صورت منفرد در نظر گرفته شوند، وجود واقعی‌شان وجود عضوی و اندامی و ارگانیک است و وجود انفرادی‌شان، وجود اعتباری. اکنون می گوییم:

اگر بطور منفرد از ما بپرسند که آیا خط راست بهتر است یا خط کج؟ ممکن است بگوییم خط راست بهتر از خط کج است. ولی اگر خط مورد سؤال، جزئی از یک مجموعه باشد، باید در قضاوت خود، توازن مجموعه را در نظر بگیریم. در یک مجموعه بطور مطلق نه خط مستقیم پسندیده است و نه خط منحنی، چنانکه در چهره، خوب است «ابرو» منحنی باشد و بینی کشیده و مستقیم، خوب است دندان سفید باشد و مردمک چشم مشکی یا زاغ. درست گفته آنکه گفته است:

«ابروی کج ار راست بدی کج بودی».

در یک مجموعه، هر جزء، موقعیت خاصی دارد که بر حسب آن، کیفیت خاصی برازنده اوست:

«از شیر حمله خوش بود و از غزال رم».

در یک تابلوی نقاشی حتما باید سایه روشن‌های گوناگون و رنگ‌آمیزی های

مختلف وجود داشته باشد. در اینجا یکرنگ بودن و یکسان بودن صحیح نیست. اگر بنا شود تمام صفحه تابلو یکجور و یکنواخت باشد دیگر تابلویی وجود نخواهد داشت.

وقتی که جهان را جمعاً مورد نظر قرار دهیم ناچاریم بپذیریم که در نظام کل و در توازن عمومی، وجود پستیها و بلندیها، فرازها و نشیبها، همواریها و ناهمواریها، تاریکیها و روشناییها، رنجها و لذّتها، موفّقیتها و ناکامیها همه و همه لازم است.

جهان چون چشم و خطّ و خال و ابروست　　　که هر چیزش بجای خویش نیکوست

اساساً اگر اختلاف و تفاوت وجود نداشته باشد، از کثرت و تنوّع خبری نخواهد بود و موجودات گوناگون وجود نخواهد داشت، دیگر مجموعه و نظام مفهومی ندارد (نه مجموعه زیبا و نه مجموعه زشت). اگر بنا بود در جهان، تفاوت و اختلاف نباشد، لازم بود از یک ماده ساده و بسیطی همچون کربن مثلًا، سراسر هستی تشکیل شده باشد. شکوه و زیبایی جهان در تنوّع پهناور و اختلافهای رنگارنگ آن است. قرآن کریم، وجود اختلافها را از آیات و نشانه‌های قدرت حکیم و حاکم لایزال می‌شمرد؛ اختلاف الوان، اختلاف زبانها، اختلاف شب و روز، اختلاف انسانها و غیره.

زشـــتی، نمایانگر زیبـــایی است

زشتیها نه تنها از این نظر ضروری می‌باشند که جزئی از مجموعه جهانند و نظام کل به وجود آنها بستگی دارد، بلکه از نظر نمایان ساختن و جلوه دادن به زیباییها نیز وجود آنها لازم است. اگر مابین زشتی و زیبایی، مقارنه و مقابله برقرار نمی‌شد، نه زیبا، زیبا بود و نه زشت، زشت؛ یعنی اگر در جهان، زشتی نبود زیبایی هم نبود، اگر همه مردم زیبا بودند، هیچکس زیبا نبود؛ همچنانکه اگر همه مردم زشت بودند هیچ کس زشت نبود. اگر همه مردم همچون یوسف صدّیق بودند، زیبایی از بین می‌رفت؛ و اگر هم همه مردم در قیافه «جاحظ» بودند زشتی در جهان نبود؛ همچنانکه اگر همه مردم قدرتهای قهرمانی داشتند، دیگر قهرمانی وجود نداشت. این ابراز احساسات و تحسینهایی که قهرمانان دریافت می‌کنند به خاطر این است که عده آنها محدود است. در حقیقت احساسها و ادراکهایی که بشر از زیباییها دارد، در شرایطی امکان وجود دارند که در برابر زیبایی، زشتی هم وجود داشته باشد. اینکه مردم به سوی زیباها کشانیده می‌شوند و مجذوب آنها می‌گردند، به عبارت دیگر اینکه تحرّک و کششی به سوی زیبایی پیدا می‌شود به خاطر این است که زشتها را می‌بینند و از آنان

روگردان می‌شوند؛ همچنانکه اگر کوهستانها و سرزمینهای مرتفع نبود سرزمین دشت نبود و آب از بالا به پایین سرازیر نمی‌شد.

در حقیقت، جاذبه زیبارویان از دافعه زشت رویان نیرو می‌گیرد. جادوگری و افسونگری زیبایی از صدقه سر بیفروغی زشتی است. زشتها بزرگ‌ترین حق را بر گردن زیباها دارند. اگر زشتها نبودند زیباها جلوه و رونق نداشتند. اینان معنا و مفهوم خود را از آنان گرفته‌اند. اگر همه یکسان بودند نه تحرّکی بود و نه کششی و نه جنبشی و نه عشقی و نه غزلی و نه دردی و نه آهی و نه سوزی و نه گدازی و نه گرمی و نه حرارتی.

این یک پندار خام است که گفته می‌شود اگر در جهان همه چیز یکسان بود، جهان بهتر بود. گمان می‌کنند که مقتضای عدل و حکمت این است که همه اشیاء همسطح باشند، و حال آنکه فقط در همسطح بودن است که همه خوبیها و زیباییها و همه جوش و خروش‌ها و همه تحرّکها و جنبشها و نقل و انتقال‌ها و سیر و تکامل‌ها نابود می‌گردد. اگر کوه و درّه، همسطح بودند دیگر نه کوهی وجود داشت و نه دره‌ای. اگر نشیب نبود فرازی هم نبود. اگر معاویه نمی‌بود، علیّ بن ابی طالب با آنهمه شکوه و حسن وجود نمی‌داشت. «درکارخانه عشق از کفر ناگزیر است».

البته نباید تصور کرد که صانع حکیم برای آنکه نظام موجود نظام احسن بشود، موجوداتی که برای همه آنها علی السّویه ممکن بوده است که زیبا یا زشت باشند، و او برای آنکه نظرش به کل و مجموع بوده است، یکی را که ممکن بود زیبا باشد زشت قرار داد و دیگری را که ممکن بود زشت باشد زیبا قرار داد و با قید قرعه و یا یک اراده گزاف مآبانه هر یک از آنها را برای پست خود انتخاب کرد.

قبلًا گفتیم که نظام جهان، چه از نظر طولی و چه از نظر عرضی، یک نظام ضروری است. خداوند متعال به هر موجودی همان وجود و همان اندازه از کمال و زیبایی را می‌دهد که می‌تواند بپذیرد، نقصانات از ناحیه ذات خود آنها است نه از ناحیه فیض باری تعالی.

معنی اینکه زشتی مثلًا فلان فایده را دارد این نیست که فلان شخص که ممکن بود زیبا باشد مخصوصاً زشت آفریده شد تا ارزش زیبایی فلان شخص دیگر روشن شود تا گفته شود که چرا کار برعکس نشد؟ بلکه معنیش این است که در عین اینکه هر موجودی حداکثر کمال و جمالی که برایش ممکن بوده دریافت کرده است، آثار نیکی هم بر این اختلاف مترتّب است، از قبیل ارزش یافتن زیبایی، پیدایش جذبه و تحرّک و غیره. تشبیهی که اکنون ذکر می‌کنیم شاید مطلب را روشن‌تر کند.

اجتـــماع یا فـــرد؟

دانشمندان تحت عنوان «اصالت فرد یا اجتماع» بحثی دارند که آیا فرد، اصل است یا جامعه؟ گاهی از جنبه فلسفی بحث می‌شود و منظور این است که آیا فرد، امر حقیقی است و جامعه امر اعتباری و انتزاعی؟ یا برعکس، جامعه امر حقیقی است و فرد، امر اعتباری و انتزاعی؟ البته در اینجا بالخصوص شقّ سوم هم قابل فرض است و آن اینکه هر دو اصیل و حقیقی باشند و به نظر ما این شق، تنها شقّ صحیح است؛ و گاهی از جنبه حقوقی و «فلسفه قانون» بحث می‌شود و منظور این است که آیا هدف قانون باید «سعادت فرد» باشد یا «قدرت اجتماع»؟ طرفداران اصالت فرد می‌گویند قانونگزار باید تا جایی که ممکن است آسایش و رفاه و تنعّم و آزادی افراد را در نظر بگیرد، خوشبختی فرد در درجه اول اهمیت قرار دارد، نباید به بهانه مصالح جامعه، خوشی و سعادت افراد را سلب کرد مگر در جایی که خطر اضمحلال و متلاشی شدن اجتماع در میان باشد؛ تنها در چنین موردی است که مصلحت اجتماع را باید بر مصلحت فرد مقدّم داشت، زیرا اگر اجتماع متلاشی شود فرد هم قهراً از بین می‌رود، و در حقیقت اینجا نیز حال فرد و مصلحت او رعایت شده است. اما طرفداران اصالت اجتماع می‌گویند: آنچه در درجه اول اهمیت قرار دارد نیرومندی و سربلندی جامعه است، قانونگزاران و سیاستمداران باید نیرومندی و سربلندی و عزّت اجتماع را وجهه همّت خویش سازند. افتخارات فرد، آسایش و خوشی فرد، سعادت و نیکبختی فرد، آزادی فرد و هر چه که مربوط به فرد است باید فدای جامعه گردد، جامعه باید سربلند گردد و لو آن که همه افراد آن در رنج و بدبختی بسر برند.

برای مقایسه این دو سیستم فکری، بودجه دولتی کشور را در نظر می‌گیریم. اگر زمامداران کشور، اصالت فردی فکر کنند سعی خواهند کرد که بودجه کشور خود را به برنامه‌هایی اختصاص دهند که عهده‌دار آسایش افراد ملت و بهبود اقتصاد عموم مردم کشور گردد و لو آنکه آهنگ پیشرفت جامعه کند گردد؛ ولی اگر اصالت اجتماعی بیندیشند، به احتیاجات افراد توجه نکرده، سعی می‌کنند برنامه‌هایی طرح کنند که هر چه بیشتر زمینه پیشرفت اجتماع را در آینده و موجبات سربلندی اجتماع را در میان سایر اجتماعها تأمین کند. برنامه‌های پرواز در فضا که کشورهای مقتدر جهان دارند ناشی از این طرز تفکر است. چنانکه می‌دانیم این برنامه‌ها بر برنامه‌های بهداشتی، آموزش عمومی و تربیتی تقدّم یافته است. برای طرّاحان این برنامه‌ها مهم نیست که

افرادی از کشورشان در گرسنگی و بیماری و جهل و بیخبری بسر برند؛ آنچه مهم است سربلندی و افتخار کشورشان است. خرج این برنامه‌ها به قدری سنگین و کمرشکن است که پشت مردم این کشورها را خم کرده است و با وجود اینکه آن دولتها بیش از پنجاه درصد ثروت دنیا را با لطائف الحیل می‌ربایند باز دچار کسر بودجه هستند.

مسأله این است که اگر بودجه کلان، در یک برنامه اقتصادی یا بهداشتی یا فرهنگی که به نفع عموم طرح شده است مصرف گردد ممکن است رفاه و آسایش و آزادی زیادی برای افراد ملت بوجود آورد، ولی اگر این بودجه، صرف همین برنامه‌ها گردد- در حالی که همه افراد را له می‌کند- موجب افتخار و سیادت آن اجتماع می‌گردد.

طرفداران اصالت اجتماع می‌گویند: در درجه اول باید قدرت و افتخارات اجتماع را مورد اهمیت قرار داد؛ و طرفداران اصالت فرد می‌گویند: در درجه اول باید منافع و آسایشها و آزادیهای افراد مورد توجه قرار گیرد.

غرض از طرح این موضوع، توجه دادن به این نکته است که حساب جزء غیر از حساب کلّ است. ممکن است چیزی که برای جزء زیانمند و زشت است برای کل سودمند و زیبا باشد.

تفـــاوت ظرفیتها

در مورد جامعه‌های بشری، چنانکه گفتیم گاهی بین جزء و کل تزاحم پدید می‌آید، یعنی گاهی لازم می‌آید که به خاطر رعایت صلاح اجتماع، فردی از حقوق خودش محروم گردد. ولی در مورد نظامات طبیعی جهان چنین نیست. در اینجا به هیچ جزئی به خاطر اینکه مجموعه جهان زیبا گردد ستم نشده است.

از آنچه در بخش دوم تحت عنوان «راز تفاوتها» بیان کردیم روشن شد که اختلافها و تفاوتهایی که مجموعه جهان را به صورت یک تابلوی کامل و زیبا درآورده است اختلافهای ذاتی است؛ پستها و موقعیتهایی که در آفرینش برای موجودات، معین شده است مانند پستهای اجتماعی نیست که قابل تبدیل و تغییر باشد.

این پستها نظیر خواصّ اشکال هندسی، ذاتی موجودات است. وقتی می‌گوییم خاصیت مثلّث این است که مجموع زاویه‌هایش برابر با دو قائمه است و خاصیت مربّع این است که مجموع زوایایش برابر با چهار قائمه است معنایش این نیست که

به آن، خاصیت دو قائمه داشتن، و به این، خاصیت چهار قائمه داشتن را اعطا کرده‌اند. لهذا این پرسش جا ندارد که چرا به مثلث ستم کرده‌اند و خاصیت چهار قائمه را نداده‌اند. نه، مثلث جز همان خاصیت معین را نمی‌تواند داشته باشد، مثلث را کسی مثلث نکرده است، یعنی چنین نیست که مثلث قبلًا در وضع دیگری بوده و خواصی دیگر داشته است و کسی آمده او را تبدیل به مثلث کرده است؛ و یا مثلث و مربع و غیره در یک مرحله از مراحل هستی خود و در یک مرتبه از مراتب واقعیت خود فاقد همه خواص بوده‌اند و بعد یک قدرت قاهره‌ای آمده است و این خواص را میان آنها تقسیم کرده است و دلش خواسته که به مجموع زوایای مثلث خاصیت تساوی با دو قائمه را بدهد و به مجموع زوایای مربع خاصیت تساوی با چهار قائمه را، تا این پرسش پیش آید که چرا تبعیض شده است؟ و مثلث به زبان حال، اعتراض کند که به من جفا شده و باید به من هم خاصیتی مانند خاصیت مربع داده می‌شد.

تفاوت موجودات جهان نیز همینطور است. اینکه جمادات، رشد و درک ندارند و گیاهان رشد دارند و درک ندارند و حیوان، هم رشد دارد و هم درک دارد، ذاتی مرتبه وجود جماد و نبات و حیوان است، نه آنکه همه اول یکسان بوده‌اند، و بعد آفریدگار به یکی خاصیت درک و رشد را داده است و به دیگری هیچکدام را نداده است و به سومی یکی را داده و یکی را نداده است. بو علی سینا جمله معروفی دارد که مبین همین حقیقت است. وی گفته است:

ما جعل اللّه المشمشة مشمشة بل اوجدها.

«خدا زردآلو را زردآلو نکرده است، بلکه زردآلو را ایجاد کرده است.»

زردآلو برای مثال ذکر شده است، منظور، همه موجودات است. خدا اشیاء را آفریده است و آنها ذاتاً اختلاف دارند. خدا زردآلو را آفریده، سیب را آفریده، انار را آفریده و هکذا، ولی چنین نبوده که قبلًا همه آنها یکنواخت بوده‌اند و خدا بین آنها اختلاف برقرار ساخته است.

خدا زمان را آفریده است. زمان خاصیت معینی دارد، گذشته و حال و آینده در آن هست. خدا زمان را چگونه آفرید؟ آیا اول زمان را مانند یک گلوله نخ به صورت یک مجموعه که همه اجزاء آن با هم است آفریده و سپس آن را کش داده و باز کرده و به صورت فعلی در آورده است؟ و نیز جسم را آفرید. آیا اول جسم را بدون کشش و امتداد و حجم آفرید و بعد به آن، کشش و حجم داد؟ یا آفریدن جسم مساوی است با

آفریدن کشش و امتداد و بعد و حجم و تقدّم و تأخّر؛ میان آفریدن جسم و آفریدن کشش و امتداد، دوگانگی نیست.

قرآن کریم در اینجا تعبیر بسیار لطیفی دارد؛ از زبان موسی بن عمران (علیه السلام) نقل می‌کند که وقتی فرعون از وی و برادرش هارون می‌پرسد که پروردگار شما کیست؟ موسی (ع) جواب می‌دهد:

ربّنا الّذي اعطي كلّ شيء خلقه ثمّ هدي[۱].

«پروردگار ما آن کسی است که به هر چیز، آفرینش خاص آن چیز را داده است و سپس آن را به سوی هدف رهبری کرده است».

نکته جالبی که مورد نظر است از کلمه «خلقه» استفاده می‌شود. از اضافه به ضمیر، چنین استنباط می‌شود که هر چیز، خلقت خاصی دارد که مال خود او است، یعنی هر چیز فقط گونه‌ای خاص از وجود را می‌تواند بپذیرد و بس؛ و خدا همان خلقت خاص را به آن می‌دهد. نباید پنداشت که اشیاء، طور دیگری بوده‌اند و خدا آنها را به این صورت که هستند درآورده است؛ و یا لااقل امکان داشته که طور دیگر و خلقتی به گونه‌ای دیگر، بهتر یا بدتر از اینکه دارند داشته باشند و خداوند این گونه بالخصوص را، علی رغم آن امکانات، برگزیده است. حقیقت این است که جهان تنها به همین جور که هست امکان وجود داشته است و هر جزء از اجزاء جهان نیز آفرینش معینی درباره آن امکان داشته است و خدا همان آفرینش را به آن داده است.

قرآن، این مطلب را با یک تمثیل لطیف بسیار عالی بیان کرده است. قرآن به آب باران که از بالا می‌ریزد و تدریجاً سیل تشکیل می‌دهد و آب در بستر نهرها و جویها و رودخانه‌های مختلف قرار می‌گیرد مثل می‌زند؛ می‌فرماید:

انزل من السّماء ماء فسالت اودية بقدرها[۲].

«خدا از آسمان آبی فرود آورد و هر رودخانه‌ای به قدر ظرفیت خودش سیلان یافت».

یعنی رحمت پروردگار، هیچ موجود مستعدّی را محروم نمی‌سازد، ولی استعداد و

۱. طه/ ۵۰

۲. رعد/ ۱۷

ظرفیت موجودات هم یکسان نیست؛ استعدادها مختلف است، هر ظرفی به قدری که گنجایش دارد از رحمت خدا لبریز می‌گردد.

این نکته همان مطلبی است که در بخش دوم، تحت عنوان «راز تفاوتها» بیان کردیم، تکرارش در اینجا- علاوه بر فایده تکمیل- برای این بود که توهّم نشود که در آفرینش جهان، اصالت جمع در نظر گرفته شده است و برای زیبایی مجموعه، به بعضی از اجزاء ستم شده است. نه، در اینجا، مجموعه‌ای زیبا پدید آمده که زیبایی آن، رهین اختلافها و تفاوتها است و در عین حال تفاوتها هم از نوع تبعیض و ظلم نیست؛ هم حقّ فرد رعایت گردیده و هم صلاح جمع.

کسانی که در پاسخ اشکال «شرور» تنها به جنبه لزوم تفاوت در نظام کل توجه کرده‌اند، پاسخشان ناقص است زیرا جزء ناقص حق دارد اعتراض کند که حالا که لازم است در نظام کل یکی کامل باشد و یکی ناقص، چرا من ناقص آفریده شدم و دیگری کامل؟ چرا کار برعکس نشد؟ همچنین ممکن است «زشت» اعتراض کند که حالا که لازم است در نظام آفرینش، هم زشت باشد و هم زیبا، چرا من زشت باشم و دیگری زیبا؟ چرا کار برعکس نشد؟ وقتی که امر دایر است که یکی بهره وجودی کمتر بگیرد و یکی بهره وجودی بیشتر، چه مرجّحی هست که فی المثل «الف» بهره بیشتری دریافت دارد و «ب» بهره کمتری؟

علیهذا صرف اینکه بگوییم در نظام کلّ جهان، وجود زشت و زیبا، کامل و ناقص، توأما ضروری است اشکال را حل نمی‌کند؛ این مطلب نیز باید ضمیمه و اضافه گردد که در عین حال هر موجودی از موجودات و هر جزئی از اجزاء جهان، حظّ و حقّ خود را که امکان داشته دریافت دارد دریافت کرده است.

به عبارت دیگر مسأله «فایده»، «مصلحت»، «حکمت» که برای شرور و بدیها ذکر می‌شود همه فرع بر این است که به آن حقیقت پی ببریم که رابطه علل و اسباب با معلولات و مسبّباتشان، و رابطه مقدّمات با نتایج، و رابطه مغیاها با غایتها ضروری است و سنن الهی لا یتغیر است.

مصـــائب، مادر خوشـــبختیها

گذشته از اینکه بدیها، در جلوه دادن به زیباییها و در پدید آوردن یک مجموعه عالی، رل مهمی دارند، مطلب اساسی دیگری در رابطه بدی و خوبی نیز وجود دارد. بین آنچه ما به عنوان مصیبت و بدی می‌خوانیم و آنچه به نام کمال و سعادت

می‌شناسیم رابطه علّی و معلولی وجود دارد. بدیها مادر خوبیها و زاینده آنها هستند. این سومین اثر مفید بدیها است.

نخستین اثر، این بود که وجود بدیها و زشتیها در پدید آوردن مجموعه زیبای جهان، ضروری است. اثر دوم این بود که حتی زیباییها، جلوه خود را از زشتیها دریافت می‌کنند و اگر زشتی و بدی وجود نمی‌داشت زیبایی و خوبی نیز مفهوم نداشت؛ به این معنی که زیبایی زیبا در احساس، رهین وجود زشتی زشتها و پدید آمدن مقایسه بین آنها است.

اکنون سومین اثر بدیها و بدبختیها را تحت این عنوان شرح می‌دهیم که زشتیها، مقدمه وجود زیباییها و آفریننده و پدید آورنده آنها می‌باشند. در شکم گرفتاریها و مصیبتها، نیکبختیها و سعادتها نهفته است همچنانکه گاهی هم در درون سعادتها، بدبختیها تکوین می‌یابند و این، فرمول این جهان است:

یولج اللّیل فی النّهار و یولج النّهار فی اللّیل[1].

«خدا شب را در شکم روز فرو می‌برد و روز را در شکم شب».

ضرب المثل معروفی که می‌گوید: «پایان شب سیه سپید است» تلازم قطعی بین تحمّل رنج و نیل به سعادت را بیان می‌کند، گویی سپیدیها از سیاهیها زاییده می‌شوند، همچنانکه سفیدیها نیز در شرایط انحرافی، سیاهی تولید می‌کنند.

هگل، فیلسوف معروف آلمانی قرن نوزدهم سخنی دارد که از این نظر قابل توجه است. می گوید:

«نزاع و شر، امور منفی ناشی از خیال نیستند؛ بلکه امور کاملًا واقعی هستند و در نظر حکمت، پلّه‌های خیر و تکامل می‌باشند. تنازع، قانون پیشرفت است. صفات و سجایا در معرکه هرج و مرج و اغتشاش عالم، تکمیل و تکوین می‌شوند و شخص فقط از راه رنج و مسؤولیت و اضطرار به اوج علوّ خود می‌رسد. رنج هم امری معقول است و علامت حیات و محرّک اصلاح می‌باشد. شهوات نیز در بین امور معقول برای خود جایی دارند؛ هیچ امر بزرگی بدون شهوت به کمال خود نرسیده است و حتی جاه طلبی‌ها و خودخواهیهای ناپلئون بدون اراده او به پیشرفت اقوام کمک کرده است. زندگی برای سعادت (آرامش و رضایت حاصل از آن) نیست، بلکه برای تکامل است. تاریخ جهان، صحنه سعادت و خوشبختی نیست، دوره‌های

---

[1]. **حج/ ۶۱، لقمان/ ۲۹، فاطر/ ۱۳، حدید/ ۶**

خوشبختی صفحات بی‌روح آن را تشکیل می‌دهد؛ زیرا این دوره‌ها ادوار توافق بوده‌اند و چنین رضایت و خرسندی گرانبار، سزاوار یک مرد نیست. تاریخ در ادواری درست شده است که تناقضات عالم واقع به وسیله پیشرفت و تکامل حل شده است.»[۱]

قرآن کریم برای بیان تلازم سختیها و آسایشها می‌فرماید:

فانّ مع العسر یسرا، انّ مع العسر یسرا[۲].

«پس حتما با سختی، آسانیی است، حتما با سختی آسانیی است».

قرآن نمی‌فرماید که بعد از سختی، آسانیی است؛ تعبیر قرآن این است که با سختی، آسانیی است، یعنی آسانی در شکم سختی و همراه آن است؛ و به قول مولوی: «ضد اندر ضد پنهان مندرج».

زندگی در مردن و در محنت است　　　آب حیوان در درون ظلمت است

اینجا نکته لطیفی هست که فهم آن به نقل تمام آیات این سوره بستگی دارد:

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

الم نشرح لك صدرك. و وضعنا عنك وزرك. الّذي انقض ظهرك. و رفعنا لك ذكرك. فانّ مع العسر يسرا. انّ مع العسر يسرا. فاذا فرغت فانصب. و الى ربّك فارغب[۳].

روی سخن با شخص پیغمبر اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) است. این سوره، خاصّ آن حضرت است:

«به نام خدای رحمان رحیم».

«آیا به تو، سعه صدر ندادیم؟ باری که پشت تو را خم کرده بود از دوشت برگرفتیم، آوازه‌ات را بلند ساختیم؛ پس:

حتماً با سختی آسانیی همراه است، حتماً با سختی آسانیی قرین است. پس زمانی که آسوده شدی به کوشش پرداز و بسوی پروردگار خویشتن متوجه شو.»

---

[۱]. «تاریخ فلسفه» ویل دورانت، ترجمه دکتر عبّاس زریاب خوئی، ص ۲۴۹- ۲۵۰

[۲]. انشراح/ ۵ و ۶

[۳]. سوره انشراح.

این سوره با لحنی پر از عطوفت، خاطر شریف رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) را که گویی از ناملایمات آزرده گشته بود نوازش می‌دهد، گوشزد می‌کند که چگونه خدا بار سنگین وی را از دوشش برداشته و سختیش را مبدّل به آسانی کرده است؛ آنگاه به شیوه علوم تجربی از یک جریان واقع شده و مشهود استنتاج کرده می‌گوید: «پس، با سختی آسانیی هست» یعنی از اینکه در گذشته باری بر دوش تو بود و ما آن را برداشتیم و نامت را بلند ساختیم و به تو بردباری و قدرت تحمل دادیم، چنین نتیجه بگیر که: «حتماً با هر سختی آسانیی هست.»

سپس برای تثبیت نتیجه و اطمینان دادن به قطعی بودن آن، تکرار می‌کند که آری: «با سختی آسانیی هست.»

نکته جالب این است که بعد از نتیجه گرفتن این فرمول کلّی، خط مشی آینده را نیز بر همین اساس تعیین می‌فرماید؛ می‌گوید:

«پس وقتی فراغت یافتی، به کوشش پرداز».

یعنی چون آسانی در شکم تعب و رنج قرار داده شده است، پس هر وقت فراغت یافتی خود را مجدّدا به زحمت بینداز و کوشش را از سر بگیر.

این خصوصیت، مربوط به موجودات زنده، بالاخص انسان است که سختیها و گرفتاریها مقدمه کمالها و پیشرفتهاست. ضربه‌ها، جمادات را نابود می‌سازد و از قدرت آنان می‌کاهد ولی موجودات زنده را تحریک می‌کند و نیرومند می‌سازد.

«بس زیادتها که اندر نقصها است.»

مصیبتها و شدائد برای تکامل بشر ضرورت دارند. اگر محنتها و رنجها نباشد بشر تباه می‌گردد. قرآن کریم می‌فرماید:

لقد خلقنا الانسان فی کبد[1].

«همانا انسان را در رنج و سختی آفرینش داده‌ایم».

آدمی باید مشقّتها تحمل کند و سختیها بکشد تا هستی لایق خود را بیابد. تضاد و کشمکش، شلّاق تکامل است. موجودات زنده با این شلّاق راه خود را به سوی کمال می‌پیمایند. این قانون، در جهان نباتات، حیوانات و بالاخص انسان صادق است.

---

[1]. **بلد/ ۴**

امیر المؤمنین علی (ع) در یکی از نامه‌های خود که به عثمان بن حنیف، فرماندار خویش در بصره نوشته‌اند این قانون بیولوژیک را گوشزد می‌کنند که: در ناز و نعمت زیستن و از سختیها دوری گزیدن، موجب ضعف و ناتوانی می‌گردد، و برعکس، زندگی کردن در شرایط دشوار و ناهموار، آدمی را نیرومند و چابک می‌سازد و جوهر هستی او را آبدیده و توانا می‌گرداند. این پیشوای بزرگ در این نامه، فرماندار خود را نکوهش می‌کند که چرا در مجالس شب نشینی اشراف شرکت کرده و در محفلی که بینوایان را در خود نپذیرفته و تنها ثروتمندان را در خود جای داده است گام نهاده است؛ و به همین مناسبت زندگی ساده خویش را شرح می‌دهد و از پیروان خود و مخصوصاً اعضای دولت خود می‌خواهد که به شیوه او تأسّی جویند.

آنگاه برای اینکه راه بهانه‌جوئی را ببندد توضیح می‌دهد که شرایط ناهموار و تغذیه ساده، از نیروی انسان نمی‌کاهد و قدرت را تضعیف نمی‌کند. درختان بیابانی که از مراقبت و رسیدگی مرتّب باغبان محروم می‌باشند، چوب محکمتر و دوام بیشتری دارند، برعکس، درختان باغستانها که دائماً مراقبت شده‌اند و باغبان به آنها رسیدگی کرده است، نازک پوست‌تر و بی‌دوام‌ترند:

الاوانّ الشّجرة البرّية اصلب عودا، و الرّوائع الخضرة ارق جلودا، و النّباتات البدوية اقوي و قودا و ابطأ خمودا[۱].

خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

و لنبلونّكم بشيء من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثّمرات و بشّر الصّابرين[۲].

«حتما شما را با اندکی از ترس، گرسنگی و آفت در مالها و جانها و میوه‌ها می‌آزماییم، و مردان صبور و با استقامت را مژده بده»

یعنی بلاها و گرفتاریها برای کسانی که مقاومت می‌کنند و ایستادگی نشان می‌دهند، سودمند است و اثرات نیکی در آنان به وجود می‌آورد، لذا در چنین وضعی باید به آنان مژده داد.

---

۱. نهج البلاغه، نامه ۴۵

۲. بقره/ ۱۵۵

خدا برای تربیت و پرورش جان انسانها دو برنامه تشریعی و تکوینی دارد و در هر برنامه، شدائد و سختیها را گنجانیده است. در برنامه تشریعی، عبادات را فرض کرده و در برنامه تکوینی، مصائب را در سر راه بشر قرار داده است. روزه، حج، جهاد، انفاق، نماز، شدائدی است که با تکلیف ایجاد گردیده و صبر و استقامت در انجام آنها موجب تکمیل نفوس و پرورش استعدادهای عالی انسانی است.[۱] گرسنگی، ترس، تلفات مالی و جانی، شدائدی است که در تکوین پدید آورده شده است و بطور قهری انسان را در بر می‌گیرد.

بلا برای اولیـــاء

از این رو است که وقتی خدا نسبت به بنده‌ای از بندگانش لطف مخصوصی دارد او را گرفتار سختیها می‌کند. جمله معروف «البلاء للولاء» مبین همین اصل است.

در حدیثی از امام باقر (ع) آمده است که:

انّ اللّه عزّ و جلّ لیتعاهد المؤمن بالبلاء کما یتعاهد الرّجل اهله بالهدیة من الغیبة.[۲]

«خدا از بنده مؤمنش تفقّد می‌کند و برای او بلاها را اهداء می‌نماید همانطوری که مرد در سفر برای خانواده خودش هدیه‌ای می‌فرستد.»

در حدیث دیگر از حضرت امام صادق (ع) آمده است:

انّ اللّه اذا احبّ عبدا غتّه بالبلاء غتّا.[۳]

«خدا زمانی که بنده‌ای را دوست بدارد او را در دریای شدائد غوطه‌ور می‌سازد».

یعنی همچون مربّی شنا که شاگرد تازه کار خود را وارد آب می‌کند تا تلاش کند و دست و پا بزند و در نتیجه ورزیده شود و شناگری را یاد بگیرد؛ خدا هم بندگانی را که

---

[۱]. این مطلب با نفی حرج و دشواری در دین که جزء مطالب مسلّم و قطعی است منافات ندارد؛ زیرا مقصود از نفی حرج این نیست که در دین، تمرین و تکلیف وجود ندارد؛ بلکه مقصود این است که در دین، دستورهایی که مانع پیشرفت انسان باشد و مزاحم فعالیت صحیح باشد وجود ندارد. قوانین دینی طوری وضع شده است که نه دست و پاگیر است و نه تنبل پرور.

[۲]. بحار الانوار، ج ۱۵، جزء اول ص ۵۶، چاپ کمپانی، نقل از کافی

[۳]. بحار الانوار، ج ۱۵، جزء اول ص ۵۵، چاپ کمپانی، نقل از کافی

دوست می‌دارد و می‌خواهد به کمال برساند، در بلاها غوطه‌ور می‌سازد. انسان اگر یک عمر درباره شنا کتاب بخواند، تا در آب نرود شناگر نمی‌شود؛ زمانی شناگری را می‌آموزد که عملًا در آب قرار گیرد و مبارزه با غرق شدن را تمرین کند و احیاناً خود را با خطر غرق شدن در صورت دیر جنبیدن مواجه ببیند. انسان باید در دنیا شدائد ببیند تا خروج از شدائد را یاد بگیرد، باید سختیها ببیند تا پخته و کامل گردد.

درباره بعضی از پرندگان نوشته‌اند که وقتی بچه‌اش پر و بال در می‌آورد، برای آنکه پرواز کردن را به او یاد بدهد او را از آشیانه بیرون می‌آورد و بر اوج فضا بالا می‌برد و در وسط آسمان رها می‌سازد؛ بچه حیوان قهراً به تلاش می‌افتد و حرکتهای نامنظّم کرده پر و بال می‌زند تا وقتی که خسته می‌شود و نزدیک است سقوط کند، در این وقت مادر مهربان، او را می‌گیرد و روی بال خود نگه می‌دارد تا خستگیش رفع شود؛ همین که اندکی آسایش یافت، بار دیگر او را در فضا رها می‌کند و به تلاش وادار می‌نماید، تا وقتی که خسته می‌شود و او را می‌گیرد. این عمل را آنقدر تکرار می‌کند تا بچه‌اش پرواز کردن را یاد گیرد.

پیغمبر اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) به خانه یکی از مسلمانان دعوت شدند؛ وقتی وارد منزل او شدند مرغی را دیدند که در بالای دیوار تخم کرد و تخم مرغ نیفتاد یا افتاد و نشکست. رسول اکرم در شگفت شدند. صاحب خانه گفت: آیا تعجّب فرمودید؟ قسم به خدایی که تو را به پیامبری برانگیخته است به من هرگز آسیبی نرسیده است. رسول اکرم برخاستند و از خانه آن مرد رفتند، گفتند کسی که هرگز مصیبتی نبیند، مورد لطف خدا نیست.[1]

از حضرت صادق (ع) روایت شده که:

انّ اشدّ النّاس بلاء الانبیاء، ثمّ الّذین یلونهم، ثمّ الامثل فالامثل[2].

«پر گرفتاری‌ترین مردم انبیاء هستند؛ در درجه بعد کسانی که از حیث فضیلت بعد از ایشان قرار دارند، و سپس هر کس که با فضیلت‌تر است به ترتیب از بالا به پایین.»

در کتب حدیث، بابی اختصاص یافته است به شدّت ابتلاء امیر المؤمنین علیه السلام و امامان از فرزندان او.

---

[1]. **بحار الانوار، ج ۱۵، جزء اول ص ۵۶، چاپ کمپانی، نقل از کافی**

[2]. **بحار الانوار، ج ۱۵، جزء اول ص ۵۳، چاپ کمپانی، نقل از کافی**

بلا از برای دوستان خدا لطفی است که سیمای قهر دارد، آنچنانکه نعمتها و عافیتها برای گمراهان و کسانی که مورد بی‌مهری پروردگار قرار می‌گیرند ممکن است عذابهایی باشند اما به صورت نعمت، و قهرهایی به قیافه لطف.

اثر تربیـــتی بلایا

سختی و گرفتاری، هم تربیت کننده فرد و هم بیدار کننده ملتهاست. سختی، بیدار سازنده و هوشیار کننده انسانهای خفته و تحریک کننده عزمها و اراده‌هاست. شدائد همچون صیقلی که به آهن و فولاد می‌دهند، هر چه بیشتر با روان آدمی تماس گیرد او را مصمم‌تر و فعّال‌تر و برنده‌تر می‌کند؛ زیرا خاصیت حیات این است که در برابر سختی مقاومت کند و بطور خودآگاه و یا ناخودآگاه آماده مقابله با آن گردد.

سختی همچون کیمیا، خاصیت قلب ماهیت کردن دارد، جان و روان آدمی را عوض می‌کند. اکسیر حیات دو چیز است: عشق، و آن دیگر بلاء. این دو، نبوغ می‌آفرینند و از موادّ افسرده و بی‌فروغ، گوهرهایی تابناک و درخشان به وجود می‌آورند.

همه عمر تلخی کشیده است سعدی   که نامش برآمد به شیرین زبانی

ملتهایی که در دامان سختیها و شدائد بسر می‌برند نیرومند و با اراده می‌گردند. مردم راحت طلب ناز پرورده، محکوم و بدبختند.

اندر طبیعت است که باید شود ذلیل   هر ملّتی به راحتی و عیش خو کنند

مولوی در داستان زندان یوسف، چه زیبا و عالی سروده است:

آمد از آفاق، یاری مهربان   یوسف صدّیق را شد میهمان
کآشنا بودند وقت کودکی   بر وساده آشنایی متّکی
یاد دادش جور اخوان و حسد   گفت آن زنجیر بود و ما اسد
عار نبود شیر را از سلسله   ما نداریم از قضای حق گله
شیر را بر گردن ار زنجیر بود   بر همه زنجیرسازان میر بود
گفت چون بودی تو در زندان و چاه   گفت همچون در محاق و کاست ماه
در محاق ار ماه تو گردد دو تا   نی در آخر بدر گردد بر سماء؟

گرچه دردانه به هاون کوفتند　　نور چشم و دل شد و رفع گزند
گندمی را زیر خاک انداختند　　پس ز خاکش خوشه‌ها برساختند
بار دیگر کوفتندش ز آسیا　　قیمتش افزون و نان شد جان فزا
باز نان را زیر دندان کوفتند　　گشت عقل و جان و فهم سودمند
باز آن جان چونکه محو عشق گشت　　یعجب الزّرّاع آمد بعد کشت

در جای دیگر برای تفهیم این حقیقت، حالت حیوانی را نقل می‌کند که هر چه او را چوب می‌زنند فربه می‌گردد:

هست حیوانی که نامش اسغر است　　کو به زخم چوب، زفت و لمتر است
تا که چوبش می‌زنی به می‌شود　　او ز زخم چوب فربه می‌شود
نفس مؤمن اسغری آمد یقین　　کو به زخم رنج زفت است و سمین
زین سبب بر انبیا رنج و شکست　　از همه خلق جهان افزونتر است
تا ز جانها جانشان شد زفت‌تر　　که ندیدند آن بلا قومی دگر

سپس تأثیر بلا را در پاکیزه کردن روح، تشبیه می‌کند به داروهایی که هنگام دبّاغی برای پاکیزه کردن پوست بکار می‌رود:

پوست از دارو بلاکش می‌شود　　چون ادیم طائفی خوش می‌شود
ورنه تلخ و تیز مالیدی در او　　گنده گشتی ناخوش و ناپاک بو
آدمی را نیز چون آن پوست دان　　از رطوبتها شده زشت و گران
تلخ و تیز و مالش بسیار ده　　تا شود پاک و لطیف و بافره
ور نمی‌تانی رضا ده ای عیار　　که خدا رنجت دهد بی‌اختیار
که بلای دوست تطهیر شماست　　علم او بالای تدبیر شماست

علیّ بن الجهم از شعرای عهد متوکّل عباسی است؛ شاعری توانا است؛ این شاعر به زندان افتاد و در فوائد زندان و پرورش دهندگی آن و افتخارآمیز بودن آن برای احرار و آزادگان، و بالاخره درباره اینکه زندان رفتن نشانه چه فضیلتی و بوجود آورنده چه فضائلی است اشعاری بسیار عالی دارد و مسعودی در «مروج الذهب» نقل کرده است و ما برای اهل ادب نقل می‌کنیم:

قالوا حبست فقلت لیس بضائر حبسي و ايّ مهنّد لا يغمد؟
او مارأیت اللّیث یألف غیلة کبرا و اوباش السّباع تردّد؟
و النّار فی احجارها مخبوءة لا تصطلي ما لم تثرها الازند
و الحبس ما لم تغشه لدنیة شنعاء نعم المنزل المستورد

«گفتند به من که زندانی شدی؟! گفتم کدام شمشیر تیز است که به زندان غلاف نمی‌رود؟
آیا نمی‌بینی که شیر از روی بزرگی و بی‌اعتنائی گوشه‌ای را می‌گیرد و درندگان پست همه جا پرسه می‌زنند؟
آتش در دل سنگ پنهان است و نمی‌جهد، مگر آنگاه که با آهن تصادم کند.
زندان، مادام که به خاطر جرم و جنایت نباشد، بسیار جای خوبی است.»

رضـــاء به قضـــاء

با توجه به فواید ارزنده بلاهاست که صفت رضا به قضای الهی و خشنودی به آنچه خدا پیش می‌آورد ایجاد می‌گردد.

سعدی می‌گوید:

کوتاه دیدگان همه راحت طلب کنند عارف، بلا، که راحت او در بلای او است
بگذار هر چه داری و بگذر که هیچ نیست این پنجروز عمر که مرگ از قفای اوست
هر آدمی که کشته شمشیر عشق شد گو غم مخور که ملک ابد خونبهای اوست
از دست دوست هر چه ستانی شکر بود سعدی رضای خود مطلب چون رضای اوست

در برخی از دعاهای مأثوره آمده است:

اللّهمّ انّي اسئلك صبر الشّاكرين لك.

«خدایا از تو می‌خواهم که صبر سپاسگزاران را به من عنایت کنی.»

صبر سپاسگزاران، صبر تلخ نیست؛ آن صبر، همچون شهد، شیرین است. آنان که می‌دانند بلاها تربیت کننده روان آدمی است، نه تنها در برابر آنها خشنودی دارند و با آغوش باز به استقبال آنها می‌روند، بلکه احیانا خود را در چنگ بلا می‌اندازند و برای خود حادثه می‌آفرینند؛ آنان دریا و گرداب ایجاد می‌کنند تا در آن شنا کنند و

خود را ورزیده سازند.

مولوی به دنبال اشعاری که نقل کردیم، می‌گوید:

چون صفا بیند، بلا شیرین شود　　خوش شود دارو چو صحّت بین شود
برد بیند خویش را در عین مات　　پس بگوید اقتلونی یا ثقات

سعدی می‌گوید:

گوهر قیمتی از کام نهنگان آرند　　آنکه او را غم جان است به دریا نرود

بلا و نعمت، نســـبی است

از این نکته نباید غفلت ورزید که مصائب، وقتی نعمت هستند که انسان از آنها بهره‌برداری کند و با صبر و استقامت و مواجهه با دشواریهایی که مصائب تولید می‌کنند روح خود را کمال بخشد. اما اگر انسان در برابر سختیها فرار را انتخاب کند و ناله و شکوه سر دهد؛ در این صورت بلا از برای او واقعا بلاست.

حقیقت این است که نعمتهای دنیا نیز مانند مصائب، ممکن است مایه رقاء و سعادت باشد، و ممکن است مایه بدبختی و بیچارگی گردد. نه فقر، بدبختی مطلق است و نه ثروت خوشبختی مطلق. چه بسا فقرهایی که موجب تربیت و تکمیل انسانها گردیده، و چه بسا ثروتهایی که مایه بدبختی و نکبت قرار گرفته است. امنیت و ناامنی نیز چنین است. برخی از افراد یا ملتها در هنگام امنیت و رفاه، به عیاشی و تن پروری می‌افتند و بالنتیجه در پرتگاه خواری و ذلّت سقوط می‌کنند و بسیاری دیگر از ملتها از شلّاق بدبختی و گرسنگی به جنبش در می‌آیند و به آقایی و عزّت می‌رسند. سلامت و بیماری، عزّت و ذلّت، و سایر مواهب و مصائب طبیعی نیز مشمول همین قانون است. نعمتها و همچنین شدائد و بلایا، هم موهبت است، زیرا از هر یک از آنها می‌توان بهره برداری‌های عالی کرد، و نیز ممکن است بلا و بدبختی شمرده شوند، زیرا ممکن است هر یک از آنها مایه بیچارگی و تنزّل گردند. هم از راه فقر می‌توان به سعادت رسید و هم از راه ثروت، و از هر دو راه نیز ممکن است آدمی به بدبختی برسد.

علیهذا نعمت بودن نعمت، بستگی دارد به نوع عکس العمل انسان در برابر آن نعمت، که شاکر باشد یا کفور؛ و همچنین نقمت بودن نقمت، بستگی دارد به نوع عکس العمل انسان در برابر آن که صابر و خویشتندار باشد یا سست عنصر و

بی‌اراده. از اینرو، یک چیز نسبت به دو شخص، وضع مختلفی می‌یابد، یعنی یک چیز برای یک نفر نعمت است، و همان چیز برای شخص دیگر نقمت. این است که می‌گوییم: «نعمت و بلا هر دو نسبی است.»

چیزی را باید بلا نامید که عقوبت معنوی الهی باشد؛ یعنی آثار بد عمل انسان. این امور از آن جهت بلا و مصیبت واقعی‌اند که اولا معلول اراده و اختیار خود انسان هستند، و ثانیا مقدمه هیچ خیر و هیچ کمالی نیستند. مثلا قساوت قلب و سنگدلی برای انسان بلا است، چنانکه در روایت آمده است:

ما ضرب اللّه عبدا بعقوبة اشدّ من قسوة القلب.[1]

«خدا هیچ بنده‌ای را به هیچ عقوبتی معاقب نکرده است که بالاتر از سنگدلی باشد.»

در قصص انبیاء آمده که مردی به شعیب پیغمبر (ع) گفت که چرا من اینهمه گناه می‌کنم و خداوند مرا عقوبت نمی‌کند؟ جواب آمد که تو گرفتار بدترین عقوبتها هستی و نمی‌دانی. مولوی این داستان را چنین بیان می‌کند:

آن یکی می‌گفت در عهد شعیب — که خدا از من بسی دیده است عیب
چند دید از من گناه و جرمها — وز کرم یزدان نمی‌گیرد مرا
حقتعالی گفت در گوش شعیب — در جواب او فصیح از راه غیب
که بگفتی چند کردم من گناه — وز کرم نگرفت در جرمم اله
عکس می‌گویی و مقلوب ای سفیه — ای رها کرده ره و بگرفته تیه
چند چندت گیرم و تو بی‌خبر — در سلاسل مانده‌ای پا تا به سر
زنگ تو بر توست ای دیگ سیاه — کرد سیمای درونت را تباه
بر دلت زنگار بر زنگارها — جمع شد تا کور شد ز اسرارها

یعنی تو برعکس فکر می‌کنی، اگر خداوند تو را به عقوبتی ظاهری، که خود احساس می‌کردی که عقوبت است، می‌گرفت و تو قابلیت چنین نوع مجازاتی را می‌داشتی، آنوقت ممکن بود عقوبت تو عقوبت نباشد بلکه لطف و رحمت باشد، زیرا احیانا موجب تنبّه و بیداری تو می‌شود. اما عقوبتی که اکنون گرفتار آن هستی که

---

[1]. **ارشاد القلوب دیلمی**

لازمه عمل توست عقوبتی است که صد در صد عقوبت است.

نکبتهای واقعی همان نتایج و آثار اعمال انسان است، و در مورد همین آثار و نتایج و عقوبتهاست که قرآن می‌فرماید:

و ما ظلمناهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون[1].

«این ستمها را خودشان به خودشان روا داشتند نه ما.»

روسو کتابی دارد به نام «امیل» که در فنّ تربیت کودک نوشته است؛ کتاب جالبی است؛ امیل نام کودک فرضی و افسانه‌ای است که وی در کتاب خود او را تحت تربیت خود قرار می‌دهد و به پرورش همه جنبه‌های جسمی و روانی او توجه می‌کند. در همه موارد، ایده روسو این است که امیل را در حال ممارست با طبیعت و پنجه در پنجه طبیعت و در دامن سختیها پرورش دهد.

وی معتقد است که بدبخت‌ترین کودکان، آنهایی هستند که والدین آنها، آنها را در ناز و نعمت پرورش می‌دهند و نمی‌گذارند سردی و گرمی دنیا را بچشند و پستی و بلندی جهان را لمس کنند. این گونه کودکان در مقابل سختیها حسّاس می‌شوند و در مقابل لذّتها بی‌تفاوت؛ همچون ساق نازک یک درخت کوچک در مقابل هر نسیمی می‌لرزند و کوچک‌ترین حادثه سوئی آنان را ناراحت می‌کند تا جایی که یک حادثه کوچک، آنان را به فکر خودکشی می‌اندازد؛ و از آن طرف، هر چه موجبات لذّت به آنها داده شود به هیجان نمی‌آیند و نشاط پیدا نمی‌کنند. اینگونه انسانها هرگز طعم نعمتها را درک نمی‌کنند؛ گرسنگی نچشیده‌اند تا مزه غذا را بفهمند، بهترین غذاها برای ایشان کم ارج‌تر و کم لذّت‌تر از نان جوینی است که یک بچه دهاتی می‌خورد.

صادق هدایت چرا خودکشی کرد؟ یکی از علل خودکشی او این بود که اشراف زاده بود. او پول توجیبی بیش از حدّ کفایت داشت اما فکر صحیح و منظم نداشت. او از موهبت ایمان بی‌بهره بود، جهان را مانند خود بوالهوس و گزافه کار و ابله می‌دانست. لذتهایی که او می‌شناخت و با آنها آشنا بود کثیف‌ترین لذتها بود؛ و از آن نوع لذتها دیگر چیز جالبی باقی نمانده بود که هستی و زندگی، ارزش انتظار آنها را داشته باشد. او دیگر نمی‌توانست از جهان، لذت ببرد. بسیار کسان دیگر مانند او فکر منظّم نداشته و از موهبت ایمان هم بی‌بهره بوده‌اند، اما مانند او سیر و اشراف زاده

---

[1]. نحل/ ۱۱۸

نبوده‌اند و حیات و زندگی هنوز برای آنها جالب بوده است، لهذا دست به خودکشی نزده‌اند.

امثال هدایت اگر از دنیا شکایت می‌کنند و دنیا را زشت می‌بینند غیر از این راهی ندارند؛ ناز پروردگی آنها چنین ایجاب می‌کند. آنها نمی‌توانند طعم مطبوع مواهب الهی را احساس کنند. اگر صادق هدایت را در دهی می‌بردند، پشت گاو و خیش می‌انداختند و طعم گرسنگی و برهنگی را به او می‌چشاندند و عند اللزوم شلّاق محکم به پشتش می‌نواختند و همینکه سخت گرسنه می‌شد قرص نانی در جلوی او می‌گذاشتند، آنوقت خوب معنی حیات را می‌فهمید و آب و نان و سایر شرایط مادّی و معنوی حیات در نظرش پرارج و با ارزش می‌گردید.

سعدی در باب اول «گلستان» داستانی آورده، می‌گوید: آقایی با غلامش به کشتی نشست. غلام که دریا ندیده بود وحشت کرد و بیقراری می‌نمود، بطوری که اضطراب او ساکنین کشتی را ناراحت ساخت. حکیمی در آنجا بود، گفت چاره این را من می‌دانم؛ دستور داد غلام را به دریا افکندند. غلام که خود را در میان امواج خروشان و بیرحم دریا مواجه با مرگ می‌دید سخت تلاش می‌کرد که خود را به کشتی رساند و از غرق شدن نجات دهد. پس از مقداری تلاش بیفایده، همینکه نزدیک شد غرق شود، حکیم دستور داد که نجاتش دهند. غلام پس از این ماجرا آرام گرفت و دیگر دم نزد. رمز آن را جویا شدند، حکیم گفت: لازم بود در دریا بیفتد تا قدر کشتی را بداند.

آری، شرط استفاده کردن از لذتها آشنا شدن با رنجها است. تا کسی پایین درّه نباشد عظمت کوه را درک نمی‌کند. اینکه خودکشی در طبقات مرفّه زیادتر است یکی از این است که معمولاً بی‌ایمانی در طبقه مرفّه بیشتر است، و دیگر از این است که طبقه مرفّه، لذّت حیات و ارزش زندگی را درک نمی‌کنند؛ زیبایی عالم را احساس نمی‌کنند؛ معنی حیات و زندگی را نمی‌فهمند. لذت و رفاه بیش از اندازه، انسان را بی حس کرده و به صورت یک موجود کرخ و ابله در می‌آورد. چنین انسانی بر سر موضوعات کوچکی خودکشی می‌کند. «فلسفه پوچی» در دنیای غرب، از یک طرف حاصل از دست دادن ایمان است، و از طرف دیگر محصول رفاه بیش از اندازه. غرب، بر سر سفره شرق نشسته است و خون شرق را می‌مکد، چرا دم از پوچی و نیهیلیسم نزند؟

کسانی که خودکشی را به حساب حسّاسیت می‌گذارند باید بدانند که این «حساسیت» چه نوع حساسیتی است؟ حساسیت آنها حساسیت ذوق و ادراک نیست؛

به این معنی نیست که فهم لطیف‌تری دارند و چیزهایی را درک می‌کنند که دیگران درک نمی‌کنند؛ حساسیت آنها به این معنی است که در مقابل زیباییهای جهان، بی‌احساس و کرخ و در مقابل سختیها زودرنج و کم مقاومت‌اند. چنین آدمهایی باید هم خودکشی کنند و چه بهتر که خودکشی کنند، ننگ بشرند و بهتر که اجتماع بشر از لوث وجودشان پاک گردد.

زمانی با شخصی آشنایی دوری داشتم و می‌پنداشتم از خوشبخت‌ترین انسانها است. هرگونه وسیله مادی زندگی به نسبت برای وی فراهم بود. پول و ثروت، پست و مقام، شهرت، همه را داشت. سخن از فرزند داشتن به میان آمد؛ گفت: من نمی‌خواستم و نمی‌خواهم که فرزند داشته باشم. پرسیدم: چرا؟ گفت: من که خودم در این دنیا آمدم کافی است، چرا اسباب رنج یک موجود دیگر را فراهم کنم؟ رنجهایی را که من کشیده‌ام او هم بکشد؟ ابتدا تعجب کردم، اما بعد که اندکی بیشتر با روح او آشنا شدم، فهمیدم که این بیچاره راست می‌گوید، وی در اینهمه ناز و نعمت جز رنج نمی‌بیند. معمولًا کسانی را که می‌پنداریم همه رنجها را از خود دور کرده‌اند بیش از همه رنج می‌برند.

آری، مصائب و بلاها نعمتهای بزرگی هستند که باید در برابر آنها سپاسگزار خدا بود، نعمتهایی هستند که در صورت قهر تجلّی کرده‌اند؛ همچنانکه گاهی قهرهایی به صورت لطف، ظهور می‌کنند. از این قهرها به نوبه خود باید سپاسگزار بود. اما به هر حال باید متوجه بود که نعمت بودن نعمت، و نقمت بودن نقمت، بستگی دارد به طرز واکنش و عکس العمل ما در برابر آن. ما می‌توانیم همه نقمتها را تبدیل به نعمت کنیم تا چه رسد به آنچه در لباس نعمت نیز ظهور می‌کند؛ و هم می‌توانیم همه نعمتها را تبدیل به بلا و مصیبت کنیم، تا چه رسد به آنچه در لباس بلا و مصیبت برای ما می‌رسد.

مجـــموعه اضـــداد

از بحثهایی که در این بخش داشتیم به این نتیجه دست یافتیم که فرمول اصلی آفرینش جهان، فرمول تضادّ است و دنیا جز مجموعه‌ای از اضداد نیست. هستی و نیستی، حیات و موت، بقا و فنا، سلامتی و بیماری، پیری و جوانی، و بالاخره خوشبختی و بدبختی در این جهان توأمند. به قول سعدی:

«گنج و مار و گل و خار و غم و شادی بهمند».

مولوی می‌گوید:

رنج، گنج آمد که رحمتها در اوست — مغز تازه شد چو بخراشید پوست
ای برادر موضع تاریک و سرد — صبر کردن بر غم و سستی و درد
چشمه حیوان و جام مستی است — کان بلندیها همه در پستی است
آن بهاران مضمر است اندر خزان — در بهار است آن خزان مگریز از آن
همره غم باش و با وحشت بساز — می طلب در مرگ خود عمر دراز

تغییر پذیری مادّه جهان و پدید آمدن تکامل، ناشی از تضادّ است. اگر تضاد نمی‌بود هرگز تنوّع و تکامل رخ نمی‌داد و عالم هر لحظه نقشی تازه بازی نمی‌کرد و نقوشی جدید بر صفحه گیتی آشکار نمی‌شد.

اگر بخواهیم به مسأله، رنگ فلسفی بدهیم باید بگوییم: قابلیت مادّه از برای پذیرش صورتهای گوناگون، و تضادّ صور با یکدیگر، هم عامل تخریب است و هم عامل ساختن، هم عامل از بین بردن است و هم عامل ایجاد کردن؛ تخریب گذشته و ساختن آینده، بردن صورتها و نقشهای کهنه و آوردن نقشهای تازه. هم انهدام و ویرانی معلول تضاد است و هم تنوع و تکامل؛ زیرا اگر چیزی منهدم نمی‌شد، تشکل تازه اجزاء با یکدیگر و ترکیب و تکامل مفهوم نداشت. تا اجزاء و عناصر با یکدیگر نجنگند و در یکدیگر اثر نکنند، مزاج متوسط و ترکیب جدید پیدا نمی‌شود. پس صحیح است که بگوییم: «تضاد، منشأ خیرات و قائمه جهان است و نظام عالم بر آن استوار است». ما در بخش اول این کتاب آنجا که درباره ماهیت عدل بحث می‌کردیم که چیست، سخن پر مغز صدر المتألّهین را از جلد دوم «اسفار» نقل کردیم که چگونه دو اقتضاء در ماده‌ها و صورتها وجود دارد و همان اقتضاهای متضاد ایجاب می‌کند که نقشها دائما تغییر کنند و عوض شوند. اکنون سخن دیگری از مشارالیه نقل می‌کنیم:

صدر المتألّهین در جای دیگر می‌گوید:[1]

لو لا التّضادّ ما صحّ دوام الفیض عن المبدأ الجواد.

«اگر تضاد نمی‌بود ادامه فیض از خدای بخشنده صورت نمی‌گرفت».

جهان طبیعت، مملوّ از قطعها و وصلها، بریدنها و پیوند زدن‌ها، قیچی کردن‌ها و دوختنهاست و این لازمه ساختمان مخصوص این عالم است. ماده جهان همچون

[1]. **اسفار، ج ۳ ص ۱۱۷**

سرمایه‌ای است که در گردش است و سودهایی که تولید می‌کند رهین جریان و گردش آن است. اگر جهان، ثابت و لا یتغیر بود، مانند سرمایه‌های راکد می‌شد که نه سودی تولید می‌کند و نه زیانی ببار می‌آورد.

سرمایه‌ای معین و مخصوص که در یک بازار به جریان می‌افتد، گاهی سود می‌آورد و گاهی زیان می‌برد؛ اما اگر مجموع سرمایه‌ها را در نظر بگیریم دیگر زیانی وجود ندارد و جریان سرمایه‌ها حتما زاینده و فزاینده است.

در نظام جهان نیز بکار افتادن همه موادّ جهان که به وسیله فرمول قابلیت ماده و تضادّ صور انجام می‌گیرد قطعا سودآور است و جهان را به سوی کمال سوق می‌دهد. در منطق دیالکتیک، «مسأله تضاد» با اهمیت فوق العاده تلقّی شده و مبنای جهان‌بینی دیالکتیکی قرار گرفته است. ولی خیلی قبل از ظهور این فلسفه، فلاسفه و عرفای اسلام، به اصل تضاد توجه کرده و نکات جالبی در این زمینه بیان کرده‌اند؛ و حتی از بعضی از منقولات حکمت یونان بدست می‌آید که توجه به این اصل در میان فلاسفه یونان نیز سابقه داشته است.

طنطاوی در تفسیر «الجواهر»[1] از سقراط نقل می‌کند که وی «اصل تضاد» را به عنوان دلیلی برای اثبات زندگی پس از مرگ بکار می‌برده است.

طنطاوی می‌نویسد: زمانی که می‌خواستند سقراط را اعدام کنند، وی در لحظات آخر زندگی برای اثبات اینکه پس از مرگ زندگی دیگری وجود دارد چنین استدلال کرد:

> «ما می‌نگریم که در جهان همواره ضدها از یکدیگر متولد می‌شوند: زیبایی از زشتی، عدالت از ستمگری، بیداری از خواب، خواب از بیداری، نیرومندی از ناتوانی و بالعکس ... هر چیزی از ضد خودش پدید می‌آید ... مرگ و زندگی و نیستی و هستی نیز مشمول همین قاعده کلی خواهند بود و به این دلیل باید از مرگ، یک زندگی دیگر بوجود آید و الّا قاعده عمومی طبیعت نقض می‌گردد.»

مولوی درباره پرورش اضداد در شکم یکدیگر، می‌گوید:

با خود آمد گفت ای بحر خوشی ای نهاده هوشها در بیهشی
خواب در، بنهاده‌ای بیداری ای بسته‌ای در بیدلی دلداده‌ای

---

[1]. ج ۱۱ ص ۵

منعمی پنهان کنی در ذلّ فقر / طوق دولت بندی اندر غل فقر
ضد، اندر ضد، پنهان مندرج / آتش، اندر آب سوزان، مندمج
روضه‌ای در آتش نمرود درج / دخلها رویان شده از بذل و خرج
تا به گفته مصطفی شاه نجاح / السماح یا اولی النّعما رباح
ما نقص مال من الصّدقات قط / انّما الخیرات نعم المرتبط
میوه شیرین نهان در شاخ و برگ / زندگی جاودان در زیر مرگ

❋

در تک دریا گهر با سنگها است / فخرها اندر میان ننگها است

❋

تو از آن روزی که در هست آمدی / آتشی یا خاک یا بادی بدی
از مبدّل، هستی اول نماند / هستی دیگر بجای او نشاند
همچنین تا صد هزاران هستها / بعد یکدیگر دوم به ز ابتدا

❋

این جهان جنگ است چون کل بنگری / ذره ذره همچو دین با کافری
آن یکی ذرّه همی پرّد به چپ / و آن دگر سوی یمین اندر طلب
جنگ فعلی، جنگ طبعی، جنگ قول / در میان جزوها حربی است هول
این جهان زین جنگ قائم می‌بود / در عناصر در نگر تا حل شود
چار عنصر چار استون قوی است / که بر ایشان سقف دنیا مستوی است
هر ستونی اشکننده آن دگر / استن آب اشکننده هر شرر
پس بنای خلق بر اضداد بود / لا جرم جنگی شد اندر ضرّ و سود
هست احوالت خلاف یکدگر / هر یکی با هم مخالف در اثر
فوج لشکرهای احوالت ببین / هر یکی با دیگران در جنگ و کین

ابن خلدون، بنا به نقل «علیّ الوردی» در کتاب «المهزلة» می‌گوید:

«انّ التّنازع عنصر اساسيّ من عناصر الطّبیعة البشریة»

«کشمکش، یک پایه اساسی زندگی انسانها و یک عنصر اصلی در سرشت بشر است.»

هگل فیلسوف معروف آلمانی که قبلا نیز قسمتی از سخنش را نقل کردیم نظر خاصی درباره اضداد دارد که به «دیالکتیک هگل» معروف است و بطور افراط مورد استناد متفلسفان است. وی می‌گوید:

«هر حالی از فکر و یا از اشیاء و هر تصور و وضعی در عالم، به شدّت به سوی ضدّ خود کشیده می‌شود، بعد با آن متحد شده یک کلّ برتر و معقّدتر تشکیل می‌دهد ... هر وضع و اثری مستلزم یک نقیض و ضدّی است که تطوّر باید آن دو را آشتی داده به وحدت مبدّل سازد»[1]

امیر المؤمنین علی علیه السلام در مواردی متعدّد از خطبه‌های خویش به قانون تضاد اشاره فرموده است. در خطبه ۱۸۴ می‌فرماید:

«بتشعیره المشاعر عرف ان لا مشعر له و بمضادّته بین الاشیاء عرف ان لا ضدّ له، و بمقارنته بین الاشیاء عرف ان لا قرین له. ضادّ النّور بالظّلمة، و الوضوح بالبهمة، و الجمود بالبلل، و الحرور بالصّرد، مؤلّف بین متعادیاتها، مقارن بین متبایناتها، مقرّب بین متباعداتها، مفرّق بین متدانیاتها».

در اینجا این امام بزرگوار درباره معرفت خدا، از این اصل که «او مانند هیچ چیز دیگر نیست» استفاده کرده و مقایسه‌ای منفی بین خدا و جهان بعمل آورده است.

ترجمه و معنی جمله‌ها این است:

«از اینکه خدا جهازهای حس و شعور را پدید آورده است می‌توان فهمید که او خود، عضوها و جهازهایی اینچنین ندارد. به عبارت دیگر: اینکه برای شعور و ادراک مخلوقات، محل و آلت قرار داده دلیل است که شعور و ادراک خود او به وسیله آلت و محل نیست. از تضادّی که بین موجودات برقرار کرده است دانسته می‌شود که برای او ضدّی نمی‌باشد. از مقارنه‌ای که بین ایشان ایجاد کرده است شناخته می‌شود که وی قرینی ندارد. میان نور و ظلمت، وضوح و ابهام، خشکی و نم، گرما و سرما تضاد برقرار ساخته است. بین طبیعتهای دشمن و متضاد، الفت انداخته و بیگانه‌ها را به هم پیوند کرده است؛ دورها را با یکدیگر نزدیک، و نزدیکها را از یکدیگر دور ساخته است.»

---

[1]. **«تاریخ فلسفه» ویل دورانت، ترجمه دکتر زریاب خویی، ص ۲۴۹**

در خطبه ۱ نهج البلاغه، درباره آفرینش آدم می‌فرماید:

«معجونا بطبیعة الالوان المختلفة، و الاشباه المؤتلفة، و الاضداد المتعادیة، و الاخلاط المتباینة».

در اینجا امیر المؤمنین (ع) پس از بیان این که خدا گل آدم را از قسمتهای متفاوتی از زمین سرشت و سپس در او روح دمید، در توصیف انسان ساخته شده می‌فرماید:

«با سرشتهای گوناگون عجین شده؛ در او اجزاء همسان و متشابه بکار رفته و هم اشیاء ناهمسان و متضاد».

مبـــنای فلسفی تضـــاد

در جهانی که حرکت و جنبش، مقوّم آن است، حتما باید تضاد حکومت کند، زیرا چنانکه حکما گفته‌اند «حرکت بدون وجود معاوق ممکن نیست»[1]؛ حرکت، تکاپو و تلاش است و تلاش وقتی محقّق می‌شود که اصطکاک و تصادم وجود داشته باشد.

به بیانی دیگر می‌توان گفت: هیچ حرکت طبیعی بدون قسر ممکن نیست. وقتی جسم به سوی محل طبیعی خود حرکت می‌کند که در غیر محل طبیعی خودش قرار بگیرد؛ اما زمانی که جسم در محل طبیعی خود باشد ساکن و بی‌حرکت خواهد بود.

انسان نیز وقتی به سوی کمال می‌شتابد که فاقد آن باشد. همواره سعادت انسان در مطلوب داشتن است، و مطلوب داشتن زمانی تحقق می‌پذیرد که فقدان و محرومیت در کار باشد.[2]

منطق دیالکتیک، تا آنجا که به اصل حرکت و اصل تضاد و اصل پیوستگی اجزاء طبیعت متکی است مورد قبول ما است. این اصول از دورترین ایام مورد توجه حکمای الهی بوده است. آنچه راه ما را از آنها جدا می‌کند و در حقیقت هسته اصلی تفکر دیالکتیکی از هگل به بعد شمرده می‌شود چیزهای دیگر است؛ از آن جمله اینکه

---

1. طبیعیات «شفا» فنّ اول، مقاله چهارم، فصل نهم. ایضا «اسفار» امور عامّه، مرحله هشتم، فصل چهاردهم.

2. رجوع شود به مقاله «اصل تضاد در فلسفه اسلامی» نوشته مرتضی مطهری در نشریه «مقالات و بررسیها» شماره ۱ از انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی. [این مقاله در جلد اول کتاب «مقالات فلسفی» نیز به چاپ رسیده است].

اندیشه نیز مانند مادّه تحت تأثیر قانون حرکت و تضاد و غیره است. قوانین حرکت و تضاد و تأثیر متقابل، تا آنجا که به طبیعت مربوط است صحیح است و اصولی فلسفی است، و اما آنجا که می‌خواهند معرفت و شناخت را تابع این قوانین قرار دهند- و از آن جهت است که آن را منطق می‌خوانند- غیر قابل قبول است؛ و اکنون فرصت بحث در آنها نیست.[1]

خلاصـــه ـ نتیجه کلّـــی

بحث ما درباره «شرور از نظر عدل الهی» در اینجا به پایان می‌رسد. مسأله مرگ را به ملاحظه‌ای خاص، در بخش جداگانه‌ای متعرّض می‌شویم. اینجا لازم می‌دانیم خلاصه و اصول کلی را که تا اینجا گفته شد علاوه بر آنچه در پایان بخش ۴ گفته شد، برای یادآوری بازگو نماییم:

۱. صفت حکمت، یعنی حکیم بودن، درباره خداوند و درباره انسان به دو گونه صادق است. حکیم بودن انسان به معنی این است که در هر کاری غایتی معقول دارد و درکارهای خود عالی‌ترین و فاضل‌ترین هدفها را، و بهترین وسیله‌ها را برای رسیدن به آن هدفها انتخاب می‌کند. اما خداوند، غنیّ علی الاطلاق است، غایتی را جستجو نمی‌کند؛ کمالی فرض نمی‌شود که او فاقد باشد تا بخواهد آن را جستجو کند؛ حکیم بودن او به معنی این است که موجودات را به کمالات لایقشان تا هر حدّی که برای آنها ممکن باشد می‌رساند؛ کار او ایجاد است که به کمال وجود رساندن است و یا تدبیر و تکمیل و سوق دادن اشیاء به سوی کمالات ثانویه آنهاست که نوعی دیگر از رساندن اشیاء به کمالات آنهاست.

بعضی از پرسشها و ایرادها و اشکالها از قیاس گرفتن غلط حکیم بودن خداوند به حکیم بودن انسان پیدا می‌شود. غالباً آنگاه که پرسش می‌شود فلان چیز چرا به وجود آمده است؟ پرسش کننده در ذهن خود مسأله را اینچنین طرح کرده که خداوند چه هدفی از این کار داشته است؟ غافل از اینکه اگر ما برای خدا، آنچنان که برای انسان، هدف قائل هستیم، هدف قائل بشویم، معنیش این است که خداوند نیز مانند انسان درکارهای خود کمبودهای خود را جبران می‌کند، و به خود تکامل می‌بخشد.

---

[1]. **رجوع شود به جلد اول و دوم و چهارم «اصول فلسفه و روش رئالیسم» و به رساله «قیام و انقلاب مهدی (ع) از دیدگاه فلسفه تاریخ» تألیف مرتضی مطهری.**

اگر از اول توجه داشته باشد که حکیم بودن خدا به معنی این است که فعلش غایت دارد نه ذاتش، و حکمت هر مخلوقی غایتی است نهفته در نهاد آن مخلوق، و حکیم بودن خداوند به این است که مخلوقات را به سوی غایات طبیعی آنها سوق می‌دهد، پیشاپیش پاسخ خود را دریافت می‌دارد.

۲. فیض الهی، یعنی فیض هستی که سراسر جهان را در بر گرفته، نظام خاص دارد؛ یعنی تقدّم و تأخّر، و سببیت و مسبّبیت، و علّیت و معلولیت، میان آنها حکمفرماست و این نظام، غیر قابل تخلّف است؛ یعنی برای هیچ موجودی امکان تخلف و تجافی از مرتبه خود و اشغال مرتبه دیگر وجود ندارد. سیر تکامل موجودات، بالخصوص سیر تکاملی انسان، به معنی سرپیچی از مرتبه خود و اشغال مرتبه دیگر نیست؛ بلکه به معنی «سعه وجودی» انسان است. لازمه درجات و مراتب داشتن هستی این است که نوعی اختلاف و تفاوت از نظر نقص و کمال، و شدّت و ضعف در میان آنها حکمفرما باشد، و اینگونه اختلافها تبعیض نیست.

۳. صنع خدا کلّی است نه جزئی، ضروری است نه اتفاقی.

ریشه دیگر اشتباهات در این زمینه، مقایسه صنع خدا با صنع انسان از این نظر است که پنداشته می‌شود ممکن است صنع الهی مانند صنع انسان، جزئی و اتفاقی باشد.

انسان به حکم اینکه مخلوقی از مخلوقات و جزء نظام است و اراده‌اش بازیچه علل جزئی و اتفاقی است تصمیم می‌گیرد در زمان معین و مکان معین- و البته تحت شرایط معین- مثلا خانه‌ای بسازد؛ یک مقدار آجر و سیمان و آهن و خاک و گچ و آهک که هیچ پیوند طبیعی با یکدیگر ندارند گرد می‌آورد و با یک سلسله پیوندهای مصنوعی آنها را با یکدیگر به شکل خاص مربوط می‌کند و خانه می‌سازد.

خداوند چطور؟ آیا صنع متقن الهی از نوع پیوند مصنوعی و عاریتی برقرار کردن میان چند امر بیگانه است؟

ایجاد پیوندهای مصنوعی و عاریتی، در خور مخلوقی مانند انسان است که اولًا جزئی از نظام موجود و محکوم قوانین موجود آن است، و ثانیا در محدوده‌ای معین می‌خواهد از قوا و نیروها و خاصیتهای موجود اشیاء بهره‌گیری کند، و ثالثاً اراده‌اش بازیچه علل جزئی است (مثلًا حفاظت خود از گرما و سرما به وسیله خانه) و رابعاً فاعلیتش در حدّ فاعلیت حرکت است نه فاعلیت ایجادی، یعنی هیچ چیز را ایجاد نمی‌کند، بلکه موجودات را از راه حرکت دادن و جابه‌جا کردن، به یکدیگر مربوط می‌کند؛ اما خداوند فاعل ایجادی است، آفریننده اشیاء با همه قوا و نیروها و

خاصیتهاست و آن قوا و نیروها و خاصیتها بطور یکسان در همه موارد عمل می‌کنند.

مثلًا خدا آتش، آب، برق را می‌آفریند. اما انسان از آب و آتش و برق موجود، با برقرار کردن نوعی رابطه مصنوعی بهره‌گیری می‌کند. انسان این پیوند مصنوعی را طوری ترتیب می‌دهد که در یک لحظه و یک مورد که برایش مفید است از آن استفاده می‌کند (مثلًا کلید برق را می‌زند) و در لحظه‌ای دیگر که برایش مفید نیست از آن استفاده نمی‌کند (مثلًا برق را خاموش می‌کند) ولی خداوند، خالق و آفریننده این امور است با همه خاصیتها و اثرهاشان. لازمه وجود آتش این است که گرم کند یا بسوزاند. لازمه برق این است که روشنایی دهد یا حرکت ایجاد کند. خدا آتش یا برق را برای شخص خاص نیافریده و معنی ندارد آفریده باشد، که مثلًا کلبه او را گرم کند اما جامه‌اش را نسوزاند. خدا آتش را خلق کرده که خاصیتش احراق است. پس آتش را از نظر حکمت بالغه الهیه، در کلّیتش در نظام هستی باید در نظر گرفت که وجودش در کلّ عالم مفید و لازم است یا زائد و مضر؟ نه در جزئیتش که خانه چه کسی را گرم کرد و در انبار چه کسی حریق به وجود آورد.

به عبارت دیگر، علاوه بر اینکه باید غایات را، غایت فعل باری گرفت نه غایت ذات باری، باید بدانیم که غایات افعال باری، غایات کلّیه است نه غایات جزئیه، و غایات ضروری است نه اتّفاقی.

۴. برای وجود یافتن یک چیز، تامّ الفاعلیه بودن خداوند، کافی نیست؛ قابلیت قابل هم شرط است. عدم قابلیت قابلها منشأ بی‌نصیب ماندن برخی موجودات از برخی مواهب است. شروری که از نوع نیستیهاست که قبلًا به آنها اشاره شد، یعنی عجزها، ضعفها، جهلها، از آن جهت که به ذات اقدس الهی مربوط است، یعنی از نظر کلّیت نظام (نه از آن جهت که به بشر مربوط است، یعنی جنبه‌های جزئی و اتفاقی نظام) ناشی از نقصان قابلیتهاست.

۵. خداوند متعال همانطور که واجب الوجود بالذات است، واجب من جمیع الجهات و الحیثیات است؛ از این رو واجب الافاضه و واجب الوجود است. محال است که موجودی امکان وجود یا امکان کمال وجود پیدا کند و از طرف خداوند افاضه فیض و اعطاء وجود نشود. آنچه به نظر می‌رسد که در مواردی یک موجود قابلیت یک کمالی را دارد و از آن بی‌نصیب است، امکان به حسب علل جزئی و اتفاقی است نه امکان به حسب علل کلّی و ضروری.

۶. شرور، یا اعدامند و یا وجوداتی که منشأ عدم در اشیاء دیگرند و از آن جهت شرّند که منشأ عدمند.

۷. شرّیت شرور نوع دوم، در وجود اضافی و نسبی آنهاست نه در وجود فی نفسه‌شان.

۸. آنچه واقعاً وجود دارد و جعل و خلق و علیت به آن تعلق می‌گیرد، وجود حقیقی است نه وجود اضافی.

۹. شرور، مطلقاً مجعول و مخلوق بالتبع و بالعرضند نه مجعول بالذات.

۱۰. جهان یک واحد تجزیه ناپذیر است، حذف بعضی از اجزاء جهان و ابقاء بعضی، توهّم محض و بازیگری خیال است.

۱۱. شرور و خیرات، دو صف و دو رده جدا نیستند، به هم آمیخته‌اند؛ عدمها از وجودها، و وجودهای اضافی از وجودهای حقیقی تفکیک ناپذیرند.

۱۲. نه تنها عدمها از وجودها، و وجودهای اضافی از وجودهای حقیقی تفکیک ناپذیرند، وجودهای حقیقی نیز به حکم اصل تجزیه ناپذیری جهان، پیوسته و جدا ناشدنی هستند.

۱۳. موجودات به اعتبار انفراد و استقلال، حکمی دارند و به اعتبار جزء بودن و عضویت در یک اندام، حکمی دیگر.

۱۴. آنجا که اصل پیوستگی و اندامورگی حکمفرماست، وجود انفرادی و مستقل، اعتباری و انتزاعی است.

۱۵. اگر شر و زشتی نبود، خیر و زیبایی معنی نداشت.

۱۶. شرور و زشتیها نمایانگر خیرات و زیباییهاست.

۱۷. شرور، منبع خیرات، و مصائب، مادر خوشبختیهاست.

۶

مرگ و میرها

پــــدیده مــــرگ

یکی از اندیشه‌هایی که همواره بشر را رنج داده است اندیشه مرگ و پایان یافتن زندگی است. آدمی از خود می‌پرسد چرا به دنیا آمده‌ایم و چرا می‌میریم؟ منظور از این ساختن و خراب کردن چیست؟ آیا این کار لغو و بیهوده نیست؟

منسوب به خیام است:

ترکیب پیاله‌ای که در هم پیوست — بشکستن آن روا نمی‌دارد مست
چندین قد سرو نازنین و سر و دست — ز بهر چه ساخت وز برای چه شکست؟

❊

جامی است که عقل آفرین می‌زندش — صد بوسه ز مهر بر جبین می‌زندش
این کوزه‌گر دهر چنین جام لطیف — می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش

❊

دارنده که ترکیب طبایع آراست — از بهر چه افکند و را در کم و کاست؟
گر نیک آمد، شکستن از بهر چه بود؟ — ور نیک نیامد این صور، عیب که راست؟

ناراحتی از مرگ یکی از علل پیدایش بدبینی فلسفی است. فلاسفه بدبین، حیات و هستی را بی‌هدف و بیهوده و عاری از هرگونه حکمت تصور می‌کنند. این تصور، آنان را دچار سرگشتگی و حیرت ساخته و احیاناً فکر خودکشی را به آنها القاء کرده و می‌کند؛ با خود می‌اندیشند اگر بنابر رفتن و مردن است نمی‌بایست می‌آمدیم، حالا که بدون اختیار آمده‌ایم این اندازه لااقل از ما ساخته هست که نگذاریم این بیهودگی ادامه یابد، پایان دادن به بیهودگی خود عملی خردمندانه است.

و نیز منسوب به خیام است:

گر آمدنم به خود بدی نامدمی — ور نیز شدن به من بدی کی شدمی
به ز آن نبدی که اندرین دیر خراب — نه آمدمی نه شدمی نه بدمی

*

چون حاصل آدمی در این شورستان — جز خوردن غصه نیست تا کندن جان
خرّم دل آنکه زین جهان زود برفت — ور آسوده کسی که خود نیامد به جهان

*

بر شاخ امید اگر بری یافتمی — هم رشته خویش را سری یافتمی
تا چند به تنگنای زندان وجود — ای کاش سوی عدم رهی یافتمی

نــــگرانی از مــــرگ

پیش از اینکه مسأله مرگ و اشکالی را که از این ناحیه بر نظامات جهان ایراد می‌گردد بررسی کنیم، لازم است به این نکته توجه کنیم که ترس از مرگ و نگرانی از آن، مخصوص انسان است. حیوانات درباره مرگ، فکر نمی‌کنند. آنچه در حیوانات وجود دارد غریزه فرار از خطر و میل به حفظ حیات حاضر است. البته میل به بقاء به معنای حفظ حیات موجود، لازمه مطلق حیات است، ولی در انسان، علاوه بر این، توجه به آینده و بقاء در آینده نیز وجود دارد. به عبارت دیگر در انسان آرزوی خلود و جاویدان ماندن وجود دارد و این آرزو مخصوص انسان است. آرزو فرع بر تصور آینده، و آرزوی جاویدان ماندن، فرع بر اندیشه و تصور ابدیت است و چنین اندیشه و تصوری از مختصات انسان است. علیهذا ترس و خوف انسان از مرگ که همواره

اندیشه او را به خود مشغول می‌دارد چیزی جدا از غریزه فرار از خطر است که عکس العملی است آنی و مبهم در هر حیوانی در مقابل خطرها. کودک انسان نیز پیش از آنکه آرزوی بقاء به صورت یک اندیشه در او رشد کند به حکم غریزه فرار از خطر، از خطرات پرهیز می‌کند.

«نگرانی از مرگ» زاییده میل به خلود است، و از آنجا که در نظامات طبیعت هیچ میلی گزاف و بیهوده نیست، می‌توان این میل را دلیلی بر بقاء بشر پس از مرگ دانست. این که ما از فکر نیست شدن رنج می‌بریم خود دلیل است بر اینکه ما نیست نمی‌شویم. اگر ما مانند گلها و گیاهان، زندگی موقّت و محدود می‌داشتیم، آرزوی خلود به صورت یک میل اصیل در ما بوجود نمی‌آمد. وجود عطش دلیل وجود آب است. وجود هر میل و استعداد اصیل دیگر هم دلیل وجود کمالی است که استعداد و میل به سوی آن متوجه است. گویی هر استعداد، سابقه‌ای ذهنی و خاطره‌ای است از کمالی که باید به سوی آن شتافت. آرزو و نگرانی درباره خلود و جاودانگی که همواره انسان را به خود مشغول می‌دارد، تجلّیات و تظاهرات نهاد و واقعیت نیستی ناپذیر انسان است. نمود این آرزوها و نگرانیها عیناً مانند نمود رؤیاهاست که تجلّی ملکات و مشهودات انسان در عالم بیداری است. آنچه در عالم رؤیا ظهور می‌کند تجلّی حالتی است که قبلًا در عالم بیداری در روح ما وارد شده و احیاناً رسوخ کرده است؛ و آنچه در عالم بیداری به صورت آرزوی خلود و جاودانگی در روح ما تجلّی می‌کند که به هیچ وجه با زندگی موقّت این جهان متجانس نیست، تجلّی و تظاهر واقعیت جاودانی ماست که خواه ناخواه از «وحشت زندان سکندر» رهایی خواهد یافت و «رخت بر خواهد بست و تا ملک سلیمان خواهد رفت». مولوی این حقیقت را بسیار جالب بیان کرده آنجا که می‌گوید:

پیل باید تا چو خسبد اوستان | خواب بیند خطّه هندوستان
خر نبیند هیچ هندستان به خواب | خر ز هندستان نکرده است اغتراب
ذکر هندستان کند پیل از طلب | پس مصوّر گردد آن ذکرش به شب

اینگونه تصوّرات و اندیشه‌ها و آرزوها نشاندهنده آن حقیقتی است که حکما و عرفا آن را «غربت» یا «عدم تجانس» انسان در این جهان خاکی خوانده‌اند.

مــرگ، نســبی است

اشکال مرگ از اینجا پیدا شده که آن را نیستی پنداشته‌اند و حال آنکه مرگ برای انسان نیستی نیست، تحوّل و تطوّر است، غروب از یک نشئه و طلوع در نشئه دیگر است؛ به تعبیر دیگر، مرگ نیستی است ولی نه نیستی مطلق بلکه نیستی نسبی، یعنی نیستی در یک نشئه و هستی در نشئه دیگر.

انسان مرگ مطلق ندارد. مرگ، از دست دادن یک حالت و بدست آوردن یک حالت دیگر است و مانند هر تحول دیگری فناء نسبی است. وقتی خاک تبدیل به گیاه می‌شود، مرگ او رخ می‌دهد ولی مرگ مطلق نیست؛ خاک، شکل سابق و خواصّ پیشین خود را از دست داده و دیگر آن تجلّی و ظهوری را که در صورت جمادی داشت ندارد؛ ولی اگر از یک حالت و وضع مرده است، در وضع و حالت دیگری زندگی یافته است.

از جمادی مردم و نامی شدم — وز نما مردم به حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم — پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم؟
حمله دیگر بمیرم از بشر — تا بر آرم از ملائک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو — کلّ شیء هالک الّا وجهه

دنیـــا، رحم جـــان

انتقال از این جهان به جهان دیگر، به تولّد طفل از رحم مادر بی‌شباهت نیست. این تشبیه، از جهتی نارسا و از جهتی دیگر رساست. از این جهت نارساست که تفاوت دنیا و آخرت، عمیق‌تر و جوهری‌تر از تفاوت عالم رحم و بیرون رحم است. رحم و بیرون رحم، هر دو، قسمتهایی از جهان طبیعت و زندگی دنیا می‌باشند، اما جهان دنیا و جهان آخرت دو نشئه و دو زندگی‌اند با تفاوتهای اساسی. ولی این تشبیه از جهتی دیگر رساست، از این جهت که اختلاف شرایط را نشان می‌دهد. طفل در رحم مادر به وسیله جفت و از راه ناف، تغذیه می‌کند؛ ولی وقتی پا به این جهان گذاشت، آن راه مسدود می‌گردد و از طریق دهان و لوله هاضمه، تغذیه می‌کند. در رحم، ششها ساخته می‌شود اما بکار نمی‌افتد و زمانی که طفل به خارج رحم منتقل شود،

ششها مورد استفاده او قرار می‌گیرد.

شگفت آور است که جنین تا در رحم است کوچک‌ترین استفاده‌ای از مجرای تنفس و ریه‌ها نمی‌کند، و اگر فرضاً در آن وقت این دستگاه لحظه‌ای بکار افتد، منجر به مرگ او می‌گردد؛ این وضع تا آخرین لحظه‌ای که در رحم است ادامه دارد، ولی همینکه پا به بیرون رحم گذاشت ناگهان دستگاه تنفس بکار می‌افتد و از این ساعت اگر لحظه‌ای این دستگاه تعطیل شود خطر مرگ است.

اینچنین، نظام حیات قبل از تولّد با نظام حیات بعد از تولّد تغییر می‌کند؛ کودک قبل از تولّد در یک نظام حیاتی، و بعد از تولّد در نظام حیاتی دیگر زیست می‌نماید.

اساسا جهاز تنفس با اینکه در مدت توقف در رحم ساخته می‌شود، برای آن زندگی یعنی برای مدت توقف در رحم نیست، یک پیش‌بینی و آمادگی قبلی است برای دوره بعد از رحم. جهازباصره و سامعه و ذائقه و شامّه نیز با آنمهمه وسعت و پیچیدگی، هیچکدام برای آن زندگی نیست، برای زندگی در مرحله بعد است.

دنیا نسبت به جهان دیگر مانند رحمی است که در آن اندامها و جهازهای روانی انسان ساخته می‌شود و او را برای زندگی دیگر آماده می‌سازد. استعدادهای روانی انسان، بساطت و تجرّد، تقسیم ناپذیری و ثبات نسبی «من» انسان، آرزوهای بی‌پایان، اندیشه‌های وسیع و نامتناهی او، همه، ساز و برگهایی است که متناسب با یک زندگی وسیع‌تر و طویل و عریض‌تر و بلکه جاودانی و ابدی است. آنچه انسان را «غریب» و «نامتجانس» با این جهان فانی و خاکی می‌کند همینهاست. آنچه سبب شده که انسان در این جهان حالت «نیی» داشته باشد که او را از «نیستان» بریده‌اند، «از نفیرش مرد و زن بنالند» و همواره جویای «سینه‌ای شرحه شرحه از فراق» باشد تا «شرح درد اشتیاق» را بازگو نماید همین است. آنچه سبب شده انسان خود را «بلند نظر پادشاه سدره نشین» بداند و جهان را نسبت به خود «کنج محنت آباد» بخواند و یا خود را «طایر گلشن قدس» و جهان را «دامگه حادثه» ببیند همین است.

قرآن کریم می‌فرماید:

افحسبتم انّما خلقناکم عبثا و انّکم الینا لا ترجعو[1].

«آیا گمان بردید که ما شما را (با اینهمه تجهیزات و ساز و برگ‌ها) عبث آفریدیم و غایت و هدفی متناسب با این خلقت و این ساز و برگ‌ها درکار نیست و شما به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟»

---

[1]. مؤمنون / ۱۱۵

اگر انسان با اینهمه تجهیزات و ساز و برگ‌ها بازگشتی به سوی خدا، به سوی جهانی که میدان وسیع و مناسبی است برای این موجود مجهّز، نداشته باشد درست مثل این است که پس از عالم رحم، عالم دنیایی نباشد و تمام جنینها پس از پایان دوره رحم فانی گردند؛ اینهمه جهازات باصره و سامعه و شامّه و مغز و اعصاب و ریه و معده که به کار رحم نمی‌خورد و برای زندگی گیاهی رحم زائد است لغو و عبث آفریده شود و بدون استفاده از آنها رهسپار عدم گردد.

آری، مرگ، پایان بخشی از زندگی انسان و آغاز مرحله‌ای نوین از زندگی او است.

مرگ، نسبت به دنیا مرگ است و نسبت به جهان پس از دنیا تولّد است؛ همچنانکه تولّد یک نوزاد نیز نسبت به دنیا تولّد، و نسبت به زندگی پیشین او مرگ است.

دنیـــا، مدرســـه انسان

دنیا برای بشر نسبت به آخرت مرحله تهیؤ و تکمیل و آمادگی است. دنیا نسبت به آخرت نظیر دوره مدرسه و دانشگاه است برای یک جوان، دنیا حقیقتا مدرسه و دار التربیه است.

در نهج البلاغه، بخش کلمات قصار، آمده است که شخصی آمد خدمت امیر المؤمنین علی (ع) و زبان به ذمّ دنیا گشود که دنیا چنین است و دنیا چنان، دنیا انسان را فریب می‌دهد، دنیا انسان را فاسد می‌کند، دنیا دغلباز و جنایتکار است، و از این قبیل سخنان. این مرد شنیده بود که بزرگان، دنیا را مذمّت می‌کنند، خیال کرده بود مقصود از مذمّت دنیا مذمّت واقعیت این جهان است، مقصود این است که جهان فی حدّ ذاته بد است، نمی‌دانست که آنچه بد است دنیاپرستی است، آنچه بد است دید کوتاه و خواست محدود است که با انسان و سعادت انسان ناسازگار است. علی (ع) به او فرمود: تو فریب دنیا می‌خوری، دنیا تو را فریب نمی‌دهد، تو بر دنیا جنایت وارد آورده‌ای، دنیا بر تو جنایت نکرده است ... تا آنجا که فرمود: دنیا با کسی که با صداقت رفتار کند صدیق است و برای کسی که آن را درک کند مایه عافیت است؛ دنیا معبد دوستان خدا، مصلّای فرشتگان خدا، فرودگاه وحی خدا، تجارتخانه اولیاء خداست ...

شیخ فرید الدین عطّار این داستان را به نظم آورده می‌گوید:

آن یکی در پیش شیر دادگر ذمّ دنیا کرد بسیاری مگر
حیدرش گفتا که دنیا نیست بد بد تویی، زیرا که دوری از خرد
هست دنیا بر مثال کشتزار هم شب و هم روز باید کشت و کار
زانکه عزّ و دولت دین سر به سر جمله از دنیا توان برد ای پسر
تخم امروزینه فردا بر دهد ور نکاری «ای دریغا» بر دهد
گر ز دنیا بر نخواهی برد تو زندگی نادیده خواهی مرد تو
دائماً در غصّه خواهی ماند باز کار، سخت و مرد، سست و ره دراز

ناصر خسرو خطاب به جهان می‌گوید:

جهانا چه در خورد و بایسته‌ای اگر چند با کس نپایسته‌ای
به ظاهر چو در دیده خس، ناخوشی به باطن چو دو دیده بایسته‌ای
اگر بسته‌ای را گهی بشکنی شکسته بسی نیز هم بسته‌ای
چو آلوده بیندت آلوده‌ای ولیکن سوی شستگان، شسته‌ای
کسی کو تو را می نکوهش کند بگویش: هنوزم ندانسته‌ای
ز من رسته‌ای تو اگر بخردی چه بنکوهی آن را کزان رسته‌ای
به من بر، گذر داد ایزد تو را تو در رهگذر، پست چه نشسته‌ای
ز بهر تو ایزد درختی بکشت که تو شاخی از بیخ او جسته‌ای
اگر کژ بر او رسته‌ای سوختی وگر راست بر رسته‌ای رسته‌ای
بسوزد بلی، هر کسی چوب کژ نپرسد که بادام یا پسته‌ای
تو تیر خدایی سوی دشمنش به تیرش چرا خویشتن خسته‌ای

قرآن کریم می‌فرماید:

الّذي خلق الموت و الحيوة ليبلوكم ايكم احسن عملا[1].

«خدا مرگ و زندگی را آفریده تا بیازماید که کدامیک از شما درست کارترید.»

یعنی دنیا که تلفیق و ترکیبی از موت و حیات است آزمایشگاه نیکوکاری بشر است.

---

[1]. **ملک / ۲**

باید توجه داشت که «آزمایش» خدا برای نمایان ساختن استعدادها و قابلیتها است. نمایان ساختن یک استعداد همان رشد دادن و تکامل دادن آن است. این آزمایش برای پرده برداشتن از رازهای موجود نیست؛ بلکه برای فعلیت دادن به استعدادهای نهفته چون راز است. در اینجا پرده برداشتن، به ایجاد کردن است. آزمایش الهی، صفات انسانی را از نهانگاه قوّه و استعداد به صفحه فعلیت و کمال بیرون می‌آورد. آزمایش خدا تعیین وزن نیست، افزایش دادن وزن است.

با این توضیح روشن می‌گردد که آیه یاد شده مبین همین حقیقت است که دنیا، پرورشگاه استعدادها و دار التربیه انسانهاست.

ریشـــه اعتـــراض

با تفسیری که از ماهیت مرگ نمودیم، بی‌پایه بودن اعتراضها برملا می‌گردد. در حقیقت، این اعتراضها از نشناختن انسان و جهان، به عبارت دیگر، از یک جهان‌بینی ابتر و ناقص پیدا می‌شود.

الحق اگر مرگ پایان زندگی باشد، دیگر میل و آرزوی جاویدان ماندن فوق العاده رنج آور است و چهره مرگ در آینه اندیشه روشن و دورنگر انسان بینهایت وحشتزاست.

اینکه برخی از افراد بشر حیات و زندگی را لغو می‌پندارند بدین جهت است که آرزوی جاوید ماندن دارند و این آرزو را غیر قابل تحقق می‌پندارند. اگر آرزو و میل به جاوید ماندن نبود، حیات و زندگی را لغو و بیهوده نمی‌دانستند هر چند منتهی به نیستی مطلق گردد؛ حداکثر این است که آن را یک خوشبختی موقّت و یک دولت مستعجل می‌شناختند؛ هرگز فکر نمی‌کردند که نیستی از چنین هستی بهتر است، زیرا فرض این است که عیب این هستی کوتاهی آن است، عیبش این است که به دنبال خود نیستی دارد؛ پس همه عیبها از ناحیه نیستی و کوتاهی پدید می‌آید و چگونه ممکن است که اگر بجای آن مقدار محدود هستی نیز نیستی می‌بود بهتر بود؟!

آری، اکنون در خود آرزوی جاوید ماندن را می‌یابیم و این آرزو فرع بر تصور جاوید ماندن است؛ یعنی تصوری از جاودانگی و زیبایی‌اش و جاذبه‌اش داریم و این جاذبه در ما آرزویی بزرگ بوجود آورده است که برای همیشه بمانیم و برای همیشه از موهبت حیات، بهره‌مند گردیم.

اگر یک سلسله افکار ماتریالیستی به مغز ما هجوم آورد که این اندیشه‌ها و

آرزوها همه بیهوده است و از واقعیت جاودانگی خبری نیست، حق داریم مضطرب و ناراحت شویم و رنج و وحشت عظیمی در ما پدید آید، آرزو می‌کنیم که ای کاش نیامده بودیم و با این رنج و وحشت روبرو نمی‌شدیم. پس تصور لغو و بیهوده بودن هستی، معلول ناهماهنگی میان یک غریزه ذاتی و یک تلقین اکتسابی است؛ اگر آن غریزه نبود چنین تصوری در ما پدید نمی‌آمد، همچنانکه اگر افکار غلط ماتریالیستی به ما تلقین نمی‌شد باز هم این تصور در ما پدید نمی‌آمد.

انسان و ساختمان واقعی و پنهان انسان به گونه‌ای است که آرزوی جاوید ماندن را به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به کمالی که استعداد آن را دارد بوجود آورده است؛ و چون این ساختمان و استعدادهای موجود در آن، بیش از زندگی محدود چند روزه دنیاست و اگر زندگی، محدود به حیات دنیوی گردد همه آن استعدادها لغو و بیهوده است، انسان غیر مؤمن به حیات ابدی میان ساختمان وجود خود از یک طرف و اندیشه و آرزوی خود از طرف دیگر ناهماهنگی می‌بیند، با زبان سر می‌گوید: «پایان هستی نیستی است و همه راهها به فنا منتهی می‌شود پس حیات و زندگی لغو و بیهوده است» ولی با زبان استعدادها که رساتر و جامع‌تر است می‌گوید: «نیستی درکار نیست، راهی بی‌پایان در پیش است، اگر زندگی من محدود بود با استعداد جاودان ماندن و آرزوی جاودان ماندن آفریده نمی‌شدم».

از اینرو همچنانکه قبلاً هم گفتیم قرآن کریم اندیشه نفی قیامت را با بیهوده دانستن آفرینش مرادف می‌شمرد:

افحسبتم انّما خلقناکم عبثا و انّکم الینا لا ترجعون[1].

«آیا پنداشته‌اید که ما شما را بیهوده آفریده‌ایم و بازگشت شما به سوی ما نیست؟»

آری، کسی که دنیا را «مدرسه» و «دار التکمیل» بداند و به حیات دیگر و نشئه دیگر مؤمن باشد، دیگر زبان به اعتراض نمی‌گشاید که یا نمی‌باید ما را به دنیا بیاورند یا اکنون که آورده‌اند نباید بمیریم؛ چنانکه خردمندانه نیست که کسی بگوید طفل یا نباید به مدرسه فرستاده شود و یا اگر به مدرسه رفت هیچوقت نباید مدرسه را ترک گوید.

بابا افضل کاشانی، آن مرد دانشمند، استاد یا استاد استاد خواجه نصیر الدین

---

[1]. مؤمنون/ ۱۱۵

طوسی، در یک رباعی عالی، فلسفه مرگ را بیان کرده است؛ می‌توان آن را پاسخی به رباعی معروف خیام دانست؛ و شاید این رباعی در جواب آن رباعی است. رباعی منسوب به خیام این است:

ترکیب پیاله‌ای که در هم پیوست بشکستن آن، روا نمی‌دارد مست
چندین قد سرو نازنین و سر و دست ز بهر چه ساخت وز برای چه شکست؟

بابا افضل می‌گوید:

تا گوهر جان در صدف تن پیوست از آب حیات، صورت آدم بست
گوهر چو تمام شد، صدف چون بشکست بر طرف کله گوشه سلطان بنشست

در این رباعی، جسم انسان، همچون صدفی دانسته شده که گوهر گرانبهای روح انسانی را در دل خود می‌پروراند. شکستن این صدف، زمانی که وجود گوهر کامل می‌گردد، ضرورت دارد تا گوهر گرانقدر از جایگاه پست خود به مقام والای کله گوشه انسان ارتقاء یابد. فلسفه مرگ انسان نیز این است که از محبس جهان طبیعت به فراخنای بهشت برین که به وسعت آسمانها و زمین است منتقل گردد و در جوار ملیک مقتدر و خدای عظیمی که در تقرّب به او هر کمالی حاصل است، مقام گزیند[۱]؛ و این است معنای:

انّا للّه و انّا الیه راجعون[۲].

«ما متعلّق به خداییم و ما به سوی وی بازگشت داریم».

ایراد «چرا می‌میریم؟» و پاسخ آن، به صورت نغزی در یکی از داستانهای مثنوی آمده است:

گفت موسی ای خداوند حساب نقش کردی، باز چون کردی خراب؟
نرّ و ماده نقش کردی جانفزا وانگهی ویران کنی آن را، چرا؟
گفت حق: دانم که این پرسش تو را نیست از انکار و غفلت وز هوی

[۱]. انّ المتّقین فی جنّات و نهر. فی مقعد صدق عند ملیك مقتدر. قمر/ ۵۴- ۵۵
[۲]. بقره/ ۱۵۶

ورنه تأدیب و عتابت کردمی — بهر این پرسش تو را آزردمی
لیک می‌خواهی که در افعال ما — باز جویی حکمت و سرّ قضا
تا از آن واقف کنی مر عام را — پخته گردانی بدین هر خام را
پس بفرمودش خدا ای ذو لباب — چون بپرسیدی بیا بشنو جواب
موسیا تخمی بکار اندر زمین — تا تو خود هم وادهی انصاف این
چونکه موسی کشت و کشتش شد تمام — خوشه‌هایش یافت خوبی و نظام
داس بگرفت و مر آنها را برید — پس ندا از غیب در گوشش رسید
که چرا کشتی کنی و پروری — چون کمالی یافت آن را می‌بری؟
گفت یا رب ز آن کنم ویران و پست — که در اینجا دانه هست و کاه هست
دانه لایق نیست در انبار کاه — کاه در انبار گندم، هم تباه
نیست حکمت این دو را آمیختن — فرق، واجب می‌کند در بیختن
گفت این دانش ز که آموختی؟ — نور این شمع از کجا افروختی؟
گفت تمییزم تو دادی ای خدا — گفت پس تمییز چون نبود مرا؟
در خلایق روحهای پاک هست — روحهای تیره گلناک هست
این صدفها نیست در یک مرتبه — در یکی درّ است و در دیگر شبه
واجب است اظهار این نیک و تباه — همچنان کاظهار گندمها ز کاه

مرگ، گســـترش حـــیات است

در بحث از پدیده موت، به این نکته نیز باید توجه داشت که پدیده‌های «موت» و «حیات» نظام متعاقبی را در جهان هستی بوجود می‌آورند؛ همواره مرگ یک گروه، زمینه حیات را برای گروهی دیگر فراهم می‌سازد. لاشه جانورانی که می‌میرند بی‌مصرف نمی‌ماند، از آنها گیاهها یا جانداران تازه نفس و پر طراوت دیگری ساخته می‌شود. صدفی می‌شکند و گوهر تابناکی تحویل می‌دهد؛ بار دیگر از همان جرم و ماده، صدفی نو تشکیل می‌گردد و گوهر گرانبهای دیگری در دل آن پرورش می‌یابد. صدف شکستن و گوهر تحویل دادن، بینهایت مرتبه تکرار می‌گردد و بدینوسیله فیض حیات در امتداد بی‌پایان زمان گسترش می‌یابد. اگر مردمی که در هزار سال قبل می‌زیستند نمی‌مردند نوبت زندگی به انسانهای امروز نمی‌رسید، همچنانکه مردم امروز اگر جا تهی نکنند، امکان وجود برای آیندگان نخواهد بود. اگر گلهای سال گذشته از رویه زمین برچیده نشده بودند گلهای باطراوت و جوان سال جدید، میدانی

برای خودنمایی نمی‌یافتند. ماده برای پذیرش حیات، از لحاظ مکان، ظرفیت محدودی دارد ولی از لحاظ زمان ظرفیتش نامتناهی است. این جالب است که جرم عالم هر اندازه از نظر فضا وسیع باشد، وسعتی هم از لحاظ زمان دارد و هستی در این بعد نیز گسترشی بی‌نظیر دارد.

خیام که خود از ایرادگیران از مرگ است (البته منسوب به او است) نکته‌ای را یادآور می‌شود که ضمنا جواب به اعتراضهای خود اوست. می‌گوید:

از رنج کشیدن، آدمی حرّ گردد — قطره چو کشد حبس صدف، در گردد
گر مال نماند سر بماناد بجای — پیمانه چو شد تهی، دگر پر گردد

از تهی شدن پیمانه نباید اندیشه کرد، که بار دیگر ساقی پیمانه را پر می‌کند. هم او می‌گوید:

برخیز و مخور غم جهان گذران — بنشین و دمی به شادمانی گذران
در طبع جهان اگر وفایی بودی — نوبت به تو خود نیامدی از دگران

شاعر، این جهت را به حساب بیوفایی دنیا می‌گذارد؛ آری، اگر تنها همین شخصی که اکنون نوبت اوست مقیاس باشد باید بیوفایی نامیده شود؛ اما اگر حساب دیگران را هم که باید بیایند و دوره خود را طی کنند بکنیم نام عوض می‌شود و بجای بیوفایی باید بگوییم انصاف و عدالت و رعایت نوبت.

اینجا ممکن است کسی بگوید قدرت خداوند، غیر متناهی است؛ چه مانعی دارد که هم اینها که هستند برای همیشه باقی بمانند و هم برای آیندگان فکر جا و زمین و مواد غذایی بشود؟!

اینها نمی‌دانند که آنچه امکان وجود دارد از طرف پروردگار افاضه شده و می‌شود، آنچه موجود نیست همان است که امکان وجود ندارد. فرض جای دیگر و محیط مساعد دیگر به فرض امکان، زمینه وجود انسانهای دیگری را در همانجا فراهم می‌کند، و باز در آنجا و اینجا اشکال سر جای خود باقی است که بقاء افراد و دوام آنها راه وجود و ورود را بر آیندگان می‌بندد.

این نکته، مکمّل پاسخی است که تحت عنوان «مرگ، نسبی است» یاد کردیم. حاصل جمع این دو نکته این است که مادّه جهان با سیر طبیعی و حرکت جوهری خویش، گوهرهای تابناک روحهای مجرّد را پدید می‌آورد؛ روح مجرّد، مادّه را رها

می‌کند و به زندگی عالی‌تر و نیرومندتری ادامه می‌دهد و مادّه مجدّدا گوهر دیگری در دامن خویش می‌پروراند. در این نظام، جز تکامل و توسعه حیات چیزی نیست و این توسعه در نقل و انتقالها انجام می‌گیرد.

ایرادگیری بر مرگ و تشبیه آن به شکستن کوزه‌های کوزه‌گر و آرزوی اینکه مبدأ هستی و کارگردان نظام آفرینش درس خود را از کوزه‌گر بیاموزد، آنچنان کودکانه است که لایق بحث نیست. این‌گونه اندیشه‌ها احیانا تفنّن شاعرانه و نوعی خیالبافی ظریف هنرمندانه است که ارزش هنری دارد و بس. به احتمال قوی گوینده اشعار منسوب به خیام چنین منظوری داشته است و یا از طرز فکر محدود ماتریالیستی ناشی شده است؛ ولی در فلسفه کسی که می‌گوید «آنطور که به خواب می‌روید می‌میرید و آنطور که از خواب بر می‌خیزید زنده می‌شوید»[1] همه اشکالها حلّ است. چنین کسی نه تنها از مرگ نمی‌ترسد بلکه همچون علی (ع) مشتاق آن است و آن را رستگاری می‌شمرد.[2]

میرداماد، آن فیلسوف بزرگ الهی می‌گوید:

«از تلخی مرگ مترس، که تلخی آن در ترسیدن از آن است»

سهروردی، فیلسوف الهی اشراقی اسلامی می‌گوید:

«ما حکیم را حکیم نمی‌دانیم مگر وقتی که بتواند با اراده خود، خلع بدن نماید»

که خلع بدن برای او کار ساده و عادی گردد و ملکه او شده باشد.

نظیر این بیان از میرداماد حکیم محقّق و پایه گذار حوزه اصفهان نقل شده است.

این است منطق کسانی که گوهر گرانبهایی را که در دل جسم بوجود می‌آید می‌شناسند. اما کسی که در تنگنای اندیشه‌های نارسا و محدود ماتریالیستی گرفتار است البته از مرگ نگران است، زیرا از نظر او مرگ، نیستی است. او رنج می‌برد که چرا این تن (که به گمان او تمام هویت و شخصیت از همین تن است) منهدم می‌گردد، لهذا اندیشه مرگ، باعث بدبینی او به جهان می‌گردد. چنین کسی باید در تفسیری که نسبت به جهان می‌کند تجدید نظر کند و باید بداند که خرده گیری او مربوط به تصوّر غلطی است که از جهان دارد.

---

[1]. **کما تنامون تموتون، و کما تستیقظون تبعثون- حدیث نبوی**

[2]. **وقتی علی (ع) ضربت خورد فرمود:** فزت و ربّ الکعبة **«به خدای کعبه رستگار شدم».**

این بحث مرا به یاد داستان کتابفروش ساده‌دلی در مدرسه فیضیه می‌اندازد:

«در سالهایی که در قم تحصیل می‌کردم، مرد ساده‌لوحی در مدرسه فیضیه، کتابفروشی می‌کرد. این مرد بساط خویش را می‌گسترد و طلّاب از او کتاب می‌خریدند. گاهی کارهای عجیبی می‌کرد و سخنان مضحکی می‌گفت که دهان به دهان می‌گشت. یکی از طلّاب نقل می‌کرد که روزی برای خریدن کتابی به وی مراجعه کرده پس از ملاحظه کتاب، قیمت را پرسیدم، گفت نمی‌فروشم، گفتم چرا؟

گفت اگر بفروشم باید یک نسخه دیگر بخرم و سر جای این بگذارم.

می‌گفت از سخن این کتابفروش خنده‌ام گرفت؛ کتابفروش اگر دائما در حال داد و ستد و مبادله نباشد کتابفروش نیست و سودی نمی‌برد».

گویی آن کتابفروش از مکتب شعری خیام پیروی می‌کرد آنجا که می‌گوید:

تا زهره و مه در آسمان گشت پدید — بهتر ز می ناب کسی هیچ ندید
من در عجبم ز میفروشان کایشان — به زانچه فروشند چه خواهند خرید؟!

بر می فروش خرده می‌گیرد که چرا می را می‌فروشد؟ البته این خرده گیری به زبان شعر است نه به زبان جدّ؛ لطف و زیبایی خود را نیز مدیون همین جهت است. اما وقتی که این منطق را با مقیاس «جد» می‌سنجیم می‌بینیم که چگونه یک میخواره کار میفروش را با کار خودش اشتباه می‌کند. برای میخواره، می، هدف است، اما برای میفروش، وسیله است. میفروش کارش خریدن و فروختن و سود بدست آوردن و باز از نو همین عمل را تکرار کردن است. کسی که کارش این است، از دست دادن کالا او را ناراحت نمی‌کند بلکه خوشحال می‌شود زیرا جزئی از هدف وسیع اوست.

عارفی کو که کند فهم، زبان سوسن — تا بپرسد که چرا رفت و چرا باز آمد؟

آفرینش همچون سوداگری است. بازار جهان بازار تهیه و فروش و تحصیل سود و باز تکرار این کار است. «نظام مرگ و زندگی» نظام مبادله است، نظام افزایش و تکمیل است. آنکه مبادله آفرینش را مورد انتقاد قرار می‌دهد قانون جهان و هدف آن را نشناخته است.

هر نقش را که دیدی، جنسش زلا مکان است
گر نقش رفت غم نیست، اصلش چو جاودان است

۷

مجازاتهای اخروی

جـــزای عمـــل

یکی از مسائلی که در بحث عدل الهی باید مطرح گردد، مسأله مجازات اعمال در آخرت است. معاد و رسیدگی به اعمال نیک و زشت، و پاداش و کیفر دادن به نیکوکاران و بدکاران، خود از مظاهر عدل الهی است. معمولاً یکی از دلائلی که برای اثبات معاد اقامه می‌شود این است که چون خدا عادل و حکیم است، اعمال بشر را بی‌محاسبه و پاداش و کیفر نمی‌گذارد.

امیر المؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید:

«و لئن امهل اللّه الظّالم فلن یفوت اخذه و هو له بالمرصاد علي مجاز طریقه، و بموضع الشّجي من مساغ ریقه»[1]

«ممکن است خدا ستمگر را مهلت دهد ولی هرگز او را بی‌کیفر رها نمی‌کند، وی بر سر راه ستمگر کمین کرده و همچون استخوانی که در گلو گیر کند راه را بر او می‌بندد».

بحث ما در این بخش، درباره اثبات معاد از طریق عادل بودن خدا نیست.

---

[1]. **نهج البلاغهٔ، خطبه ۹۶**

برعکس، بحثی که اکنون مطرح است درباره ایراد و اشکالی است که از نظر عدل الهی بر کیفیت مجازاتها و کیفرهای اخروی وارد می‌گردد. گفته می‌شود مجازاتهای اخروی به شکلی که نقل می‌شود مخالف عدل الهی است! زیرا در مجازاتهای اخروی تناسب میان جرم و جریمه وجود ندارد و مجازاتها به نحو غیر عادلانه‌ای اجرا می‌شود.

در این اشکال، مسأله جزاء که دلیلی بر عدل الهی گرفته می‌شود، به عنوان اشکالی بر عدالت، و نقضی بر حکمت معرّفی شده است. اصلی که پایه و مبنای ایراد است این است که در وضع قوانین جزائی باید بین جرم و جریمه تناسب رعایت شود؛ مثلا اگر کسی بر سر رهگذری که از خیابان می‌گذرد زباله بریزد، عدالت ایجاب می‌کند که برای او کیفری در نظر گرفته شود. شکی نیست که کیفر اینچنین جرمی نمی‌تواند خیلی سنگین از قبیل اعدام یا حبس ابد بوده باشد. بنابر اصل تناسب میان جرم و مجازات، برای چنین جرمی حدّاکثر یک هفته زندان کافی است و اگر این مجرم را به خاطر این جرم کوچک محاکمه صحرائی و تیرباران کنند برخلاف عدالت خواهد بود. کیفر دادن بر جرمها لازمه عدل است ولی اگر تناسب بین جرم و کیفر رعایت نگردد خود کیفر دادن نوعی بیعدالتی خواهد بود.

گناهانی از قبیل غیبت، دروغ، زنا، قتل نفس، جرمند و کیفر می‌طلبند ولی آیا کیفرهایی که در آخرت برای آنها تعیین شده است بیرون از اندازه نیست؟ قرآن کیفر قتل نفس را جاویدان ماندن در جهنّم معین فرموده است. درباره غیبت روایت شده است که خورش سگهای جهنم است؛[1] و به همین طریق برای سایر گناهان، عقوبتها و مجازاتهای سخت و غیر قابل تحملی ذکر شده است؛ عقوبتهایی که از لحاظ کیفیت، فوق العاده شدید است و از لحاظ مدت، بسیار طولانی. ایراد این است که این بی‌تناسبی چگونه با عدل الهی سازگار است؟

برای پاسخ این ایراد لازم است بحثی درباره انواع مجازاتها انجام دهیم و نوع کیفرهای اخروی را بشناسیم. این، مستلزم آن است که قبلا بحثی درباره نظام جهان آخرت– مطابق آنچه از نصوص معتبر اسلامی استفاده می‌شود و براهین عقلی، ما را راهنمایی می‌نماید– درباره تفاوت نظام آن جهان و نظام این جهان بعمل آوریم.

---

[1]. بحار، چاپ کمپانی ج ۱۵ جزء چهارم ص ۱۸۸. ایاکم و الغیبة فانّها ادام کلاب النّار.

تفــــاوتهای دو جــــهان

آیا بر جهان آخرت همین قوانین طبیعی و اصول و نوامیسی که بر جهان دنیا حکومت می‌کند، حکمفرماست؟ آیا بین زندگی این جهان و آن جهان، تفاوت یا تفاوتهایی وجود ندارد؟ آیا نشئه آخرت عین نشئه دنیاست، تنها فرقی که دارد این است که زمانا بعد از این نشئه است؟

مسلّما بین دو جهان، تفاوتهایی است؛ اگر مشابهتهایی وجود دارد وجود تفاوت هم حتمی است.

دو نشئه و دو عالم است و دو نوع زندگی است، با قوانینی متفاوت. عجله نکنید، نمی‌خواهم بگویم عدل الهی جزء قوانین دنیاست و جزء قوانین آخرت نیست، پس در آنجا ظلم روا است؛ خیر، مطلب دیگری می‌خواهم بگویم، اندکی حوصله داشته باشید.

برای نشان دادن تفاوتهایی که بین این دو نوع زندگی وجود دارد مثالی در دست نیست زیرا هر مثالی که بیاوریم از دنیا خواهد بود و تابع قوانین دنیاست؛ ولی از برای تقریب می‌توان- با کمی مسامحه- دنیا و آخرت را به عالم رحم و دنیا تشبیه نمود. قبلا هم برای منظوری دیگر از این مثال استفاده کرده‌ایم.

طفل در رحم، نوعی زندگی دارد و پس از تولّد، از نوعی دیگر از زندگی برخوردار می‌گردد. یک جنبه مشترک این دو زندگی این است که در هر دو، تغذیه هست اما نحوه تغذیه جنین با تغذیه کودک پس از تولّد فرق دارد. طفل در رحم مادر همچون یک گیاه زندگی می‌کند، از خون مادر از راه بند ناف مانند ریشه گیاه غذای خود را می‌گیرد، نه با ریه‌ها تنفس انجام می‌دهد و نه معده‌اش فعالیتی دارد؛ ولی به محض اینکه به این جهان پا می‌نهد نظام زندگیش بر هم می‌خورد، نشئه دیگری پیدا می‌کند و نظامی دیگر بر حیاتش حاکم می‌گردد و جهانش عوض می‌شود. در اینجا یک لحظه هم نمی‌تواند مثل سابق زندگی کند؛ در اینجا باید تنفس کند و از راه دهان غذا بخورد. اگر قبل از تولد، هوا وارد ریه‌اش و غذا وارد معده‌اش می‌شد، می‌مرد. حالا برعکس، اگر لحظه‌ای چند هوا وارد ریه‌اش نشود و ساعتی چند غذا وارد معده‌اش نگردد می‌میرد. بعد از تولد اگر کسی بخواهد همان وضع سابق را برای طفل ادامه دهد، مثلا او را در محفظه‌ای قرار دهد و از همان راه بند ناف خون به او تزریق کند و در عوض، مجرای دهان و بینی او را مسدود نماید، ممکن نیست؛ زیرا نظام زندگی طفل عوض شده است

و باید از نظام نوین استفاده کند.

جهان آخرت نیز نسبت به دنیا چنین است. وضع زندگی در آخرت با وضع آن در دنیا متفاوت است. در هر دو تا حیات هست ولی نه یکجور. زندگی در آنجا قوانین و نظاماتی دارد غیر از آنچه که در اینجا هست. به عبارت دیگر، دنیا و آخرت دو نوع جهان و دو نشئه‌اند. برای بدست آوردن تفاوتهای این دو جهان، باید به توصیفهایی که از ناحیه متون دینی در این باره رسیده است مراجعه کنیم.

اکنون، چند تفاوت را ذیلًا بیان می‌کنیم:

۱. ثبات و تغییر. در این جهان، حرکت و تغییر هست. کودک، جوان می‌گردد، کامل می‌شود، به پیری می‌رسد و سپس می‌میرد. در این جهان، نوها کهنه می‌شود و کهنه‌ها از بین می‌رود؛ ولی در جهان آخرت پیری و کهنگی وجود ندارد، مرگی هم درکار نیست. آنجا جهان بقاء است و اینجا جهان فناء، آنجا خانه ثبات و قرار است و اینجا خانه زوال و فنا.

۲. زندگی خالص و ناخالص. دومین تفاوت، این است که در این جهان، موت و حیات، مرگ و زندگی با هم آمیخته است ولی آن جهان سراپا زندگی است. در اینجا جماداتی و حیواناتی وجود دارند و هر کدام به دیگری تبدیل می‌گردند. جسمی که اکنون بدن ماست و حیات دارد زمانی مرده و جماد بوده است و بار دیگر نیز حیات از آن جدا می‌گردد و به حالت جمادی برمی‌گردد. زندگی و مرگ در دنیا مخلوط به هم‌اند. اما در آخرت چنین نیست؛ آنجا یکپارچه حیات است؛ زمین آخرت، جواهر و سنگریزه‌های آن، درخت و میوه آن همگی حیات دارند، آتش آنجا هم درّاک و فعّال است.

قرآن کریم می‌فرماید:

و انّ الدّار ایخرة لهي الحیوان[۱].

«همانا منحصرا خانه آخرت خانه‌ای است که زنده است».

آخرت یک موجود زنده و یک حیوان و جاندار است.

عضوها و اندامها در این جهان، شعور و درک ندارند ولی در آن جهان پوست بدن

---

[۱]. عنکبوت/ ۶۴

و ناخن هم فهم دارد و حتی سخن می‌گوید. در قیامت بر دهانها مهر زده می‌شود و هر عضوی خودش کارهایی را که انجام داده است بازگو می‌کند.

از زبان پرسش نمی‌شود تا با دروغگویی پرده پوشی کند. هر عضوی در آنجا ناطق می‌گردد، خودش کارهای خود را شرح می‌دهد.

قرآن کریم می‌فرماید:

اليوم نختم علي افواههم و تكلّمنا ايديهم و تشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون[1].

«امروز بر دهانهایشان مهر می‌زنیم و دستهایشان با ما سخن می‌گویند و پاهایشان گواهی می‌دهند که چه انجام داده‌اند».

در جای دیگر، مکالمه و مشاجره انسانها را با اعضاء و جوارح خودشان ذکر می‌کند:

و قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا؟ قالوا انطقنا اللّه الّذي انطق كلّ شيء[2].

پس از بیان این مطلب که در قیامت گوش و چشم مجرمین و دیگر اندامهایشان علیه آنها گواهی می‌دهند، مشاجره‌ای را که بین آنان در می‌گیرد چنین شرح می‌دهد:

«و به پوستهای بدنشان می‌گویند چرا به ضرر ما شهادت دادید؟ پاسخ می‌دهند: خدا ما را ناطق ساخت، خدایی که هر چیز را به سخن آورده است.»

آری، زندگی در جهان آخرت خالص است، آمیخته به موت نیست، از عنصر کهنگی و فرسودگی و مرگ و فنا در آنجا خبر و اثری نیست؛ بر آن جهان، جاودانگی حکمفرماست.

۳. کشت و درو. سومین تفاوت دنیا و آخرت این است که اینجا خانه کشت کردن و تخم پاشیدن است و آنجا خانه بهره‌برداری و درو کردن. در آخرت، عمل نیست، مقدّمه نیست، هر چه هست محصول و نتیجه است، مانند روزی است که نتیجه امتحانات دانش آموزان اعلام می‌گردد. اگر دانش آموزی در وقت امتحان اعلام کند که به من مهلت درس خواندن بدهید و یا در وقت اعلام نتیجه تقاضا کند که اکنون از

---

[1]. یس/ ۶۵

[2]. فصلت/ ۲۱

من بپرسید تا جواب دهم، پاسخی که دریافت می‌دارد این است که وقت امتحان گذشته و اکنون وقت نمره دادن است. انبیاء که فریاد می‌کنند: ای مردم به عمل صالح بپردازید و ذخیره‌ای برای خانه واپسین خویش تهیه کنید برای این است که زمان عمل محدود است.

امیر المؤمنین علی (ع) می‌فرماید:

و انّ الیوم عمل و لا حساب و غدا حساب و لا عمل[1].

«امروز، کار است و محاسبه نیست و فردا محاسبه است و کار نیست».

در جای دیگر می‌فرماید:

عباد اللّه! ای‌ن فاعملوا و الالسن مطلقة، و الابدان صحیحة، و الاعضاء لدنة، و المنقلب فسیح[2].

«ای بندگان خدا هم اکنون که زبانها آزاد و بدنها سالم است و اعضاء فرمان می‌برد و میدان فعالیت باز است بکوشید».

یعنی بدن وسیله فعالیت و کار توست، پیش از آنکه از تو گرفته شود و متلاشی گردد، با آن کار کن، کاری که به حال تو سودمند باشد.

آن زمان که مهلت سپری می‌گردد و به فرمان خدای توانا، روح از بدن آهنگ جدایی ساز می‌کند، دیگر کار از دست شده است، در آن موقع هر چه فریاد کنی که مرا برگردانید تا کار نیکی انجام دهم پاسخی که می‌شنوی این است که: «ممکن نیست». اگر اتصال میوه کال جدا شده از درخت، به درخت، و از سر گرفتن وضع سابق و شیرین شدن آن، ممکن باشد مراجعه به دنیا ممکن است، ولی قانون آفرینش جز این است.

چه زیباست جمله‌ای که رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) در این باره فرموده است:

الدّنیا مزرعة ای‌خرة[3]

«دنیا کشتگاه آخرت است».

---

[1]. **نهج البلاغه، خطبه ۴۲.**

[2]. **نهج البلاغه، خطبه ۱۸۷.**

[3]. **کنوز الحقایق، مناوی، باب دال.**

در این حدیث، مجموع دوره وجود انسان به دوره سال تشبیه شده و هر یک از دنیا و آخرت به یکی از دو فصل سال تشبیه شده است، دنیا فصل کشت کردن، و آخرت فصل محصول برداشتن است.

۴. سرنوشت اختصاصی و مشترک. چهارمین تفاوتی که بین نظام دنیا و نظام آخرت سراغ داریم این است که سرنوشتها در دنیا تا حدّی مشترک است ولی در آخرت هر کس سرنوشتی جداگانه دارد. منظور این است که زندگی دنیا اجتماعی است و در زندگی اجتماعی همبستگی و وحدت حکمفرماست، کارهای خوب نیکوکاران در سعادت دیگران مؤثر است و کارهای بد بدکاران نیز در جامعه اثر می‌گذارد و به همین دلیل است که مسؤولیتهای مشترک نیز وجود دارد. افراد یک جامعه مانند اعضاء و جوارح بدن، کم و بیش جور یکدیگر را باید بکشند، اختلال یکی از آنها موجب زوال سلامت از عضوهای دیگر می‌گردد؛ مثلا اگر کبد خوب کار نکند، ضرر آن به عضوهای دیگر هم می‌رسد.

به واسطه سرنوشت مشترک داشتن افراد اجتماع است که اگر یک نفر بخواهد گناهی مرتکب شود بر دیگران لازم است مانع او گردند. رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) تأثیر گناه فرد را بر جامعه ضمن مثلی بیان کرده‌اند که گروهی سوار کشتی بودند و کشتی در دریا حرکت می‌کرد؛ یکی از مسافران، در جایی که نشسته بود مشغول سوراخ کردن کشتی شد، دیگران به عذر اینکه جایگاه شخص خودش را سوراخ می‌کند متعرّض او نشدند و کشتی غرق شد؛ ولی اگر دستش را گرفته و مانع کارش می‌شدند هم خود جان به سلامت می‌بردند و هم او را نجات می‌دادند[1].

در دنیا خشک و تر با هم می‌سوزند و یا با هم از سوختن مصون می‌مانند. در جامعه که گروهی زندگی مشترک دارند و در آن، هم بدکار هست و هم نیکوکار، گاهی بدکاران از ثمره کار نیکوکاران منتفع می‌گردند و گاهی مردم بیگناه از صدمه گناهکاران آسیب می‌بینند.

ولی جهان دیگر چنین نیست، در آنجا محال است که کسی در عمل دیگری سهیم گردد، نه کسی از ثمره کار نیکی که خودش در آن سهمی نداشته است بهره‌مند می‌شود و نه کسی از کیفر گناهان دیگران معذّب می‌گردد. آخرت خانه جدایی و «فصل» است، بین خوب و بد جدایی می‌اندازد، ناپاکان را از پاکان منفصل می‌کند؛

---

[1]. **اصول کافی**

گناهکاران را بانگ می‌زنند که:

و امتازوا الیوم ایها المجرمون[۱].

«از مردم پاک جدا شوید ای ناپاکان».

در آنجا پدر از پسر، و پسر از پدر جدا می‌گردد، هر کس جزای عمل خودش را دریافت می‌کند.

و لا تزر وازرة وزر اخري[۲]

«هیچکس بار دیگری و گناه دیگری را به دوش نمی‌گیرد».

این تفاوت از اینجا پیدا شده که آخرت، جهان فعلیت محض است و دنیا جهان حرکت، یعنی جهان آمیختگی استعداد با فعلیت. فعلیتهای محض از یکدیگر تأثیر نمی‌پذیرند و با یکدیگر ترکیب نمی‌شوند ولی فعلیتهای آمیخته تأثیر پذیرند و قابل ترکیب شدن هستند. از این رو در دنیا «جامعه» به وجود می‌آید که نوعی ترکیب و وحدت انسانهاست، و در آخرت «جامعه» مفهوم ندارد؛ در دنیا تأثیر و تأثّر تدریجی و فعل و انفعال هست ولی در آخرت نیست؛ در دنیا اگر کسی با نیکوکاران بنشیند از مجالست با آنان نیکی می‌پذیرد و اگر با بدان بنشیند گمراه می‌گردد. مولوی می‌گوید:

می‌رود از سینه‌ها در سینه‌ها   از ره پنهان صلاح و کینه‌ها

فردوسی می‌گوید:

به عنبر فروشان اگر بگذری   شود جامه تو همه عنبری
اگر بگذری سوی انگشت‌گر   از او جز سیاهی نیابی دگر

ولی در جهان دیگر اگر انسان تا ابد با نیکوکاران بنشیند درجه‌اش بالا نمی‌رود و اگر هم با بدکاران بنشیند تنزل نمی‌کند؛ آنجا مجالست و همنشینی مؤثر نیست و هیچ چیز در هیچ چیز اثر نمی‌گذارد. در آنجا صلاح و کینه‌ها از سینه‌ها به سینه‌ها راه نمی‌یابد. در آنجا نه از مجالست با عنبرفروش بوی خوش عائد می‌شود و نه از

---

۱. **یس/ ۵۹**

۲. **انعام/ ۱۶۴، اسراء/ ۱۵، فاطر/ ۱۸، زمر/ ۷، نجم/ ۳۸**

همنشینی انگشت‌گر (ذغال فروش) غبار سیاهی عارض می‌گردد. در آنجا مبادله وجود ندارد، نه مبادله طبیعی و نه مبادله قراردادی، مبادله و داد و ستدها اختصاص به این جهان دارد.

البته منظور از اینکه زندگی جهان دیگر، اجتماعی نیست این نیست که در آنجا هر کسی منفرد و تنهاست و کسی غیر از خود را نمی‌بیند و با غیر خود سر و کار ندارد؛ منظور این است که همبستگیها و تأثیر و تأثّرها و تعاون و تضادها و بده و بستان‌های روحی و اخلاقی و معنوی که در این جهان هست و در نتیجه جامعه، یعنی ترکیب حقیقی از افراد تحقق می‌یابد و سرنوشتها به هم گره می‌خورد، در آن جهان وجود ندارد، و الّا در هر یک از بهشت و جهنّم، اجتماع و گرد هم زیستن هست، با این تفاوت که در اجتماع نیکوکاران انس و الفت و صفا و صمیمیت برقرار است و به تعبیر قرآن کریم برادروار بر صندلیهایی روبروی هم می‌نشینند[1] اما در اجتماع بدکاران تنفّر و بیزاری از یکدیگر و ناسزاگویی حکمفرماست[2].

ارتبـــاط دو جـــهان

از مطالب گذشته، تفاوتهایی که بین نظام این جهان و نظام آن جهان است بدست آمد، اکنون ببینیم ارتباط این دو جهان در چیست؟

شک نیست که بین دنیا و آخرت، ارتباط نیز برقرار است، ارتباطی بسیار شدید. ارتباط دنیا و آخرت در این حدّ است که مانند دو بخش از یک عمر، و دو فصل از یک سال‌اند؛ در یک فصل باید کاشت و در فصل دیگر باید درو کرد؛ بلکه اساساً یکی کشت است و دیگری محصول، یکی هسته است و دیگری میوه آن. بهشت و جهنّم آخرت در اینجا پدید می‌آیند.

در حدیث است:

انّ الجنّة قیعان، و انّ غراسها سبحان اللّه، و الحمد للّه، و لا اله الّا اللّه، و اللّه اکبر، و لا حول و لا قوّة الّا باللّه[3].

---

[1]. اخوانا علي سرر متقابلين. حجر / ۴۷

[2]. كلّما دخلت امّة لعنت اختها. اعراف / ۳۸، انّ ذلك لحقّ تخاصم اهل النّار../ ص / ۶۴

[3]. تفسير الميزان، ج ۱۳، ص ۲۳.

«بهشت فعلا صحرائی خالی است بی‌کشت و زراعت؛ همانا اذکار «سبحان اللّه» و «الحمد للّه» و «لا اله الا اللّه» و «اللّه اکبر» و «لا حول و لا قوّة الّا باللّه» درختهایی هستند که در اینجا گفته، و در آنجا کاشته می‌شوند».

در حدیث دیگر است که رسول اکرم (ص) فرمود:

در شب معراج وارد بهشت شدم، فرشتگانی دیدم که بنّائی می‌کنند، خشتی از طلا و خشتی از نقره، و گاهی هم از کار کردن دست می‌کشند. به ایشان گفتم: چرا گاهی کار می‌کنید و گاهی از کار دست می‌کشید؟ پاسخ دادند: تا مصالح بنّائی برسد. پرسیدم: مصالحی که می‌خواهید چیست؟ گفتند: ذکر مؤمن که در دنیا می‌گوید:

سبحان اللّه و الحمد للّه و لا اله الا اللّه و اللّه اکبر. هر وقت بگوید ما می‌سازیم و هر وقت خودداری کند ما نیز خودداری می‌کنیم[1].

در حدیث دیگر آمده است که رسول اکرم (ص) فرمودند:

«هر کس که بگوید سبحان اللّه خدا برای او درختی در بهشت می‌نشاند، و هر کس بگوید الحمد للّه خدای برای او درختی در بهشت می‌نشاند و هر کس بگوید لا اله الّا اللّه خدا برای او درختی در بهشت می‌نشاند و هر کس بگوید اللّه اکبر خدا برای او درختی در بهشت می‌نشاند. مردی از قریش گفت: پس درختان ما در بهشت بسیار است. حضرت فرمودند: بلی، ولی مواظب باشید که آتشی نفرستید که آنها را بسوزاند، و این به دلیل گفتار خدای عزّ و جلّ است که: ای کسانی که ایمان آوردید خدا و فرستاده او را فرمان برید و عملهای خویش را باطل نکنید»[2]

یعنی همچنانکه با کارهای نیک این جهانتان، درختان بهشت را بوجود می‌آورید، با اعمال بد خویشتن نیز آتش جهنم را شعله‌ور می‌سازید و ممکن است این آتش، آنچه را که حسنات شما ایجاد کرده‌اند نابود سازند.

در حدیث دیگر فرمود:

انّ الحسد لیأکل الایمان کما تأکل النّار الحطب[3].

«حسد ورزیدن، ایمان آدمی را می‌خورد آنچنان که آتش، هیزم را می‌بلعد و خاکستر می‌کند».

---

1. وسائل الشیعه - چاپ مکتبة المحمدی قم - جزء چهارم از جلد ۲ ص ۱۲۰۸
2. وسائل الشیعه - چاپ مکتبة المحمدی قم - جزء دوم از جلد ۲ ص ۱۲۰۶ سوره محمد، شماره ۳۳.
3. اصول کافی، چاپ اسلامیه، سال ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۳۱.

معلوم می‌شود جهنّم نیز مانند بهشت صحرائی خالی است؛ آتشها و عذابها تجسّم همان گناهانی است که به دست بشر روشن و فرستاده می‌شود؛ مار و کژدم و آب جوشان و خوراک زقّوم دوزخ، از ناپاکیها و پلیدیها خلق می‌شود، همانطوری که حور و قصور و نعیم جاویدان بهشت از تقوا و کارهای نیک آفریده می‌شود. خدا در مورد دوزخیان می‌فرماید:

اولئك لهم عذاب من رجز اليم[۱].

«آنان شکنجه‌ای دردآور از ناپاکی درد آور خویش دارند».

سه نوع کیفر

دو بحث گذشته که «تفاوتهای دو جهان» و «ارتباط دو جهان» را مطرح کردیم، مقدمه‌ای بود برای بحث حاضر که می‌خواهیم انواع مجازاتها را بررسی نماییم. در این بحث می‌خواهیم ثابت کنیم که نوع مجازات در آخرت با نوع مجازات در دنیا متفاوت است، و پاسخ اشکال بی‌تناسبی جرم و مجازات، بستگی به فهم این تفاوت دارد.

مجازات بر سه گونه است:

۱. مجازات قراردادی (تنبیه و عبرت).

۲. مجازاتی که با گناه، رابطه تکوینی و طبیعی دارد. (مکافات دنیوی).

۳. مجازاتی که تجسّم خود جرم است و چیزی جدا از آن نیست. (عذاب اخروی).

تنبیه و عبرت

نوع اول مجازات همان کیفرها و مقرّرات جزائی است که در جوامع بشری به وسیله مقنّنین الهی یا غیر الهی وضع گردیده است. فایده اینگونه مجازاتها دو چیز است؛ یکی جلوگیری از تکرار جرم به وسیله خود مجرم یا دیگران از طریق رعبی که کیفر دادن ایجاد می‌کند؛ و به همین جهت می‌توان این نوع از مجازات را «تنبیه» نامید. فایده دیگر، تشفّی و تسلّی خاطر ستمدیده است و این در مواردی است که از

---

[۱]. سبأ/ ۵

نوع جنایت و تجاوز به دیگران باشد.

حسّ انتقامجویی و تشفّی طلبی در بشر بسیار قوی است و در دوره‌های ابتدائی و جامعه‌های بدوی ظاهرا قوی‌تر بوده است. اگر جانی را از طریق قانون، مجازات نمی‌کردند، تباهی و فساد بسیاری در جامعه پدید می‌آمد. این حس، هم اکنون هم در بشر هست، نهایت اینکه در جوامع متمدّن اندکی ضعیف‌تر یا «پنهان‌تر» است. انسان ستمدیده دچار عقده روحی می‌گردد، اگر عقده او خالی نگردد ممکن است- بطور آگاهانه یا ناآگاهانه- روزی مرتکب جنایت گردد. ولی وقتی که ستمگر را در برابر او مجازات کنند، عقده‌اش باز می‌گردد و روانش از کینه و ناراحتی پاک می‌شود.

قوانین جزائی برای تربیت مجرمین و برای برقراری نظم در جامعه‌ها ضروری و لازم است؛ هیچ چیز دیگری نمی‌تواند جانشین آن گردد. این که برخی می‌گویند بجای مجازات باید مجرم را تربیت کرد و بجای زندان باید دار التأدیب ایجاد کرد، یک مغالطه است؛ تربیت و ایجاد دار التأدیب، بی‌شبهه لازم و ضروری است و مسلّما تربیت صحیح از میزان جرائم می‌کاهد؛ همچنانکه نابسامانی اجتماعی یکی از علل وقوع جرائم است و برقراری نظامات اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی صحیح نیز به نوبه خود از جرائم می‌کاهد؛ ولی هیچیک از اینها جای دیگری را نمی‌گیرد؛ نه تربیت و نه نظامات عادلانه جانشین کیفر و مجازات می‌گردد، و نه کیفر و مجازات جانشین تربیت صحیح و نظام اجتماعی سالم می‌شود.

هر اندازه تربیت، درست و نظام اجتماعی، عادلانه و سالم باشد باز افرادی طاغی و سرکش پیدا می‌شوند که تنها راه جلوگیری از آنها مجازاتها و کیفرهاست که احیاناً باید سخت و شدید باشد.

از طریق تقویت ایمان و ایجاد تربیت صحیح و اصلاح جامعه و از بین بردن علل وقوع جرم می‌توان از تعداد جرمها و جنایتها تا حدود زیادی کاست و باید هم از این راهها استفاده کرد، ولی نمی‌توان انکار کرد که مجازات هم در جای خود لازم است و هیچیک از امور دیگر اثر آن را ندارد. بشر هنوز موفق نشده است و شاید هم هیچوقت موفق نشود که از طریق اندرزگویی و ارشاد و سایر وسائل آموزشی و پرورشی بتواند همه مردم را تربیت کند، و امیدی هم نیست که تمدن و زندگی مادی کنونی بتواند وضعی را بوجود آورد که هرگز جرمی واقع نشود. تمدن امروز نه تنها جرمها را کم نکرده است، بلکه به مراتب آنها را بیشتر و بزرگتر کرده است.

دزدیهایی که در قدیم به شکل آفتابه دزدی، جیب‌بری یا سر گردنه گرفتن انجام می‌گرفت امروز به هزار رنگ و شکل مرئی و نامرئی، زیر پرده و روی پرده انجام

می‌گیرد؛ روی پرده‌اش هم کم نیست، می‌بینیم یک کشتی و یا چند کشتی را از دریا می‌دزدند.

به دلائلی که ذکر شد باید پذیرفت که وضع مجازاتها و کیفرهای قراردادی برای اجتماعات بشری لازم و مفید است ولی چنان که قبلًا گفته شد لازم است وضع کنندگان مقررات جزائی، تناسب جرم و مجازات را رعایت کنند.

اما نکته جالب این است که اینگونه مجازاتها در جهان آخرت معقول نیست؛ زیرا در آنجا نه جلوگیری از تکرار جرم مطرح است نه تشفّی؛ نه آخرت جای عمل است تا عقوبت کردن انسان به این منظور باشد که دوباره مرتکب کردار زشت نشود، و نه خدا- العیاذ باللّه- حس انتقامجویی و تشفّی [طلبی] دارد که بخواهد برای خالی کردن عقده دل خود انتقام بگیرد، و نه در آنجا مسأله تشفّی قلب مظلومین مطرح است، خصوصاً اگر آن مظلوم از اولیاء خدا و مظاهر رحمت واسعه الهیه باشد؛ بدیهی است که برای غیر اولیاء نیز در جهان وانفسا اندکی خیر و رحمت و مغفرت بر یک دنیا انتقام از دشمن ترجیح دارد.

به علاوه، همه عذابها که مربوط به حقوق مردم نیست تا گفته شود عدل الهی ایجاب می‌کند که رضای دل مظلومین از راه انتقام از ظالم تحصیل شود. قسمت مهمی از عذابها مربوط است به شرک، ریا، ترک عبادت خدا و امثال اینها که «حقّ اللّه» است نه «حقّ الناس»؛ و در این گونه موارد هیچ یک از دو اثر و خاصیتی که برای مجازاتهای دنیوی هست وجود ندارد.

مکافات دنیــوی

دومین نوع از انواع مجازات، کیفرهایی است که رابطه علّی و معلولی با جرم دارند، یعنی معلول جرم و نتیجه طبیعی آن است. این کیفرها را «مکافات عمل» یا «اثر وضعی گناه» می‌نامند. بسیاری از گناهان، اثرات وضعی ناگواری در همین جهان برای ارتکاب کننده بوجود می‌آورد. مثلًا شرابخواری علاوه بر اینکه زیانهای اجتماعی ببار می‌آورد صدمه‌هایی بر روان و جسم شرابخوار وارد می‌سازد. شرابخواری موجب اختلال اعصاب و تصلّب شرائین و ناراحتیهای کبدی می‌گردد. فحشاء ممکن است سوزاک و سفلیس تولید کند.

اینها اثر ذاتی گناه است و کیفر قانونی نیست تا گفته شود که باید تناسب جرم و مجازات در آن رعایت گردد. اگر کسی سمّی کشنده را بنوشد و به اندرز نصیحتگو

اعتناء نکند خواهد مرد. مردن، نتیجه طبیعی و اثر وضعی نوشیدن سمّ است. چنین آدم خیره سری قطعاً می‌میرد، ولی غلط است که کسی بگوید این بیچاره فقط پنج دقیقه مرتکب جرم شده چرا به کیفر مرگ مبتلا شد و هستی خود را از دست داد؟ اگر به کسی بگویند خود را از قلّه کوه پرت نکن وگرنه نابود می‌گردی، حق ندارد اعتراض کند و بگوید چه تناسبی هست میان خیره‌سری من و این جزای شاقّ. اینجا حساب علّت و معلول است. سقوط از کوه یا نوشیدن زهر، علت است و نابودی معلول آن است. اثر آن علتها این است و جز این نتواند بود.

مسأله تناسب جرم و کیفر، مربوط به کیفرهای قراردادی است که رابطه آنها با جرم، رابطه قراردادی است نه واقعی و ذاتی. اما مکافاتهای طبیعی، نتیجه و لازمه عملند و همانطوری که در بخش دوم این کتاب بیان کردیم هر چیزی در نظام علت و معلول جهان، موقعیت خاصی دارد و هرگز ممکن نیست که علت واقعی، معلول واقعی را به دنبال خود نیاورد.

در بحث تفاوتهای دنیا و آخرت گفتیم که دنیا موسم کشت است و آخرت فصل درو. ولی گاهی برخی از اعمال در همین دنیا، نتایج خود را نشان می‌دهد و به اصطلاح کشته‌ها درو می‌گردد. البته این دریافت ثمره عمل و درو کردن کشته، نوعی از جزای الهی است ولی جزای کامل نیست، محاسبه دقیق و مجازات کامل در آخرت انجام می‌گیرد. دنیا خانه عمل است و احیاناً جزا هم در آن دیده می‌شود ولی آخرت صد در صد خانه جزا و حساب است، در آنجا مجالی برای عمل نیست.

کارهایی که مربوط به مخلوق خداست، خواه نیکی و خدمت به خلق باشد یا بدی و صدمه به مردم، غالبا در همین دنیا پاداش و کیفری دارد بی آنکه چیزی از جزای اخروی آنها کاسته گردد.

بدی کردن با والدین، در همین جهان کیفر دارد مخصوصاً اگر آن بدی - العیاذ باللّه - کشتن والدین باشد. حتی اگر پدر و مادر انسان فاسق و یا کافر هم باشند باز هم بدی نسبت به آنها بی‌عکس العمل نمی‌ماند.

منتصر عباسی پدرش متوکّل را کشت و پس از مدت کوتاهی خودش نیز کشته شد؛ در حالی که متوکل مرد بسیار خبیث و ناپاکی بود؛ متوکل در محافل انس و سرگرمیش امیر المؤمنین علی (ع) را به مسخره می‌گرفت، دلقکهایش خود را به قیافه آن حضرت می‌ساختند و تقلید در می‌آوردند و مسخرگی می‌کردند و در اشعار خویش به او اهانت می‌کردند. گویند منتصر از او شنید که حضرت فاطمه سلام اللّه علیها را دشنام می‌دهد؛ از بزرگی پرسید که مجازاتش چیست؟ وی پاسخ داد قتلش واجب

است ولی بدان که هر کس پدرش را بکشد عمرش کوتاه خواهد شد. منتصر گفت من باکی ندارم که در اطاعت خدا عمر من کوتاه گردد. پدرش را کشت و پس از وی هفت ماه بیشتر زنده نماند[۱].

علی (ع) در مورد عکس العمل احسان و خدمت به خلق در همین جهان، می‌فرماید:

لا یزهّدنّك فی المعروف من لا یشکره لك، فقد یشکرك علیه من لا یستمتع بشيء منه، و قد تدرك من شکر الشّاکر اکثر ممّا اضاع الکافر، و اللّه یحبّ المحسنین[۲].

«اینکه گاهی به کسی نیکی می‌کنی و او قدرشناسی نمی‌کند (و یا ناسپاسی می‌کند) تو را به کار نیک بی‌رغبت نکند که احیانا تو پاداش خویش را بیش از آنچه بخواهی از او بگیری از دست کسی می‌گیری که هیچ به او نیکی نکرده‌ای. به هر حال جهان پاداش تو را پس می‌دهد، و لو از ناحیه‌ای که تو هرگز گمان نمی‌بری».

مولوی در مورد عمل و عکس العمل می‌گوید:

این جهان کوه است و فعل ما ندا — باز آید سوی ما از که صدا

دیگری در مجازاتها و مکافاتهای دنیا می‌گوید:

به چشم خویش دیدم در گذرگاه — که زد بر جان موری مرغکی راه
هنوز از صید، منقارش نپرداخت — که مرغ دیگر آمد کار او ساخت
چو بد کردی مشو ایمن ز آفات — که واجب شد طبیعت را مکافات

البته نباید چنین بیندیشیم که هرگاه صدمه و مصیبتی بر یک فرد یا یک گروه وارد شد حتماً مکافات اعمال آنهاست، زیرا مصائب این جهان فلسفه‌های دیگری هم دارد؛ آنچه که ما معتقد هستیم این است که در این جهان فی الجمله مکافات عمل هم وجود دارد.

---

[۱]. سفینة البحار، ماده «وکل»، و بحار الانوار چاپ آخوندی ج ۱۰ ص ۲۹۶.

[۲]. نهج البلاغه، حکمت ۱۹۵

عــذاب اخــروی

مجازاتهای جهان دیگر، رابطه تکوینی قوی‌تری با گناهان دارند. رابطه عمل و جزا در آخرت نه مانند نوع اول، قراردادی است و نه مانند نوع دوم از نوع رابطه علّی و معلولی است، بلکه از آن هم یک درجه بالاتر است. در اینجا رابطه «عینیت» و «اتّحاد» حکمفرماست؛ یعنی آنچه که در آخرت به عنوان پاداش یا کیفر به نیکوکاران و بدکاران داده می‌شود تجسّم خود عمل آنهاست.

قرآن کریم می‌فرماید:

یوم تجد کلّ نفس ما عملت من خیر محضراً و ما عملت من سوء تودّ لو انّ بینها و بینه امدا بعیدا[1].

«روزی که هر کس آنچه از کار نیک یا زشت انجام داده است حاضر می‌بیند، آرزو می‌کند که کاش بین او و بین کار زشتش مسافت درازی فاصله می‌بود».

در جای دیگر می‌فرماید:

و وجدوا ما عملوا حاضرا و لا یظلم ربّك احدا[2].

«آنچه را که انجام داده‌اند حاضر می‌یابند و پروردگار تو به احدی ستم نمی‌کند».

در جای دیگر می‌فرماید:

یومئذ یصدر النّاس اشتاتا لیروا اعمالهم، فمن یعمل مثقال ذرّة خیرا یره، و من یعمل مثقال ذرّة شرّا یره[3].

«در این روز مردم گروه گروه بیرون می‌آیند تا در نمایشگاه اعمال، اعمال آنها به آنها ارائه داده شود. پس هر کس هموزن یک ذرّه، کار نیک کند آن را می‌بیند و هر کس هموزن یک ذرّه، کار زشت کند می‌بیند».

---

[1]. آل عمران/ ۳۰

[2]. کهف/ ۴۹

[3]. زلزال/ ۶-۸

در آیه‌ای که به قول برخی از مفسرین آخرین آیه‌ای است از قرآن که نازل شده است می‌فرماید:

و اتّقوا یوما ترجعون فیه الی اللّه ثمّ توفّي کلّ نفس ما کسبت و هم لا یظلمون[1].

«و بپرهیزید از آن روز که بسوی خدا بازگشت داده می‌شوید، آنگاه به هر کسی آنچه که فراهم کرده است به تمام و کمال پرداخت می‌گردد و به آنان ستم نمی‌شود».

درباره مال یتیم خوردن تعبیر قرآن کریم این است:

انّ الّذین یأکلون اموال الیتامي ظلما انّما یأکلون فی بطونهم نارا و سیصلون سعیرا[2].

«آنان که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند، جز این نیست که در شکم خویش آتش فرو می‌برند و بزودی در آتشی افروخته می‌افتند».

یعنی مال یتیم خوردن عیناً آتش خوردن است اما چون در این دنیا هستند نمی‌فهمند، به محض اینکه حجاب بدن کنار رفت و از این جهان بیرون شدند آتش می‌گیرند و می‌سوزند.

قرآن کریم باورداران را چنین اندرز می‌دهد:

یا ایها الّذین امنوا اتّقوا اللّه و لتنظر نفس ما قدّمت لغد و اتّقوا اللّه ...[3].

«ای ایمان داران، پروای خدا را داشته باشید، و هر کسی باید بنگرد که چه چیزی برای فردای خود پیش فرستاده است، و از خدا پروا کنید ..».

لحن قاطع و صریح عجیبی است، به صورت امر می‌فرماید: هر کس باید بنگرد که برای فردای خود چه پیش فرستاده است. سخن از پیش فرستادن است؛ یعنی شما عیناً همان چیزهایی را که اکنون می‌فرستید خواهید داشت، لذا درست بنگرید که چه می‌فرستید.

همچون کسی که وقتی در سفر است اشیائی را خریداری کرده و پیش از خود به وطن خود می‌فرستد؛ او باید دقت کند، زیرا وقتی از سفر برگشت و به وطن خویش

---

1. بقره/ ۲۸۱
2. نساء/
3. حشر/ ۱۸

رسید، در بسته بندی‌های پستی‌ای که فرستاده است همان چیزهایی است که خودش تهیه کرده است؛ ممکن نیست که نوعی کالا پیش فرستد، و هنگام بازگشت به وطن به نوعی دیگر دست یابد.

در این آیه کریمه، دو بار کلمه «اتّقوا اللّه» آمده است و بین آنها فقط یک جمله کوتاه وجود دارد: «**و لتنظر نفس ما قدّمت لغد**». شاید در قرآن کریم، مشابهی نداشته باشد که با این فاصله کوتاه دو بار امر به تقوا شده باشد.

باز هم قرآن کریم می‌فرماید:

اذا الشّمس کوّرت، و اذا النّجوم انکدرت، و اذا الجبال سیرت، و اذا العشار عطّلت، و اذا الوحوش حشرت، و اذا البحار سجّرت، و اذا النّفوس زوّجت، و اذا الموؤدة سئلت، بايّ ذنب قتلت، و اذا الصّحف نشرت، و اذا السّماء کشطت، و اذا الجحیم سعّرت، و اذا الجنّة ازلفت، علمت نفس ما احضرت[1].

«آن زمان که خورشید از درخشش بیفتد؛ ستارگان بیفروغ شوند؛ کوهها سیر داده شوند؛ شتران آبستن به حال خود رها گردند؛ حیوانات وحشی جمع شوند؛ دریاها مشتعل شوند؛ جانها جفت گردند؛ درباره دخترانی که زنده بگور شده‌اند پرسش شود که به موجب چه گناهی کشته شدند؟ نامه‌ها گشوده شود؛ آسمان برکنده شود؛ دوزخ افروخته گردد و بهشت نزدیک آورده شود هر کس خواهد دانست چه آماده و حاضر کرده است».

یعنی آنچه به آدمی در آن جهان می‌رسد، اعمّ از نعیم بهشتی و عذاب دوزخی، همه، چیزهایی است که آدمی خودش آماده و حاضر ساخته است، الّا اینکه در این دنیا آنها را نمی‌شناسد و در آخرت آنها را خواهد شناخت؛ و این مضمون آیات بسیاری از قرآن کریم است که می‌فرماید روز قیامت خدا به شما خبر می‌دهد که شما چه می‌کردید؛ یعنی شما اکنون خبر ندارید که چه کار می‌کنید، روز رستاخیز از کار خویش با خبر می‌شوید و کردار خود را خواهید شناخت.

قل انّ الموت الّذي تفرّون منه فانّه ملاقیکم ثمّ تردّون الی عالم الغیب و الشّهادة فینبّئکم بما کنتم تعملون[2].

---

[1]. تکویر / ۱ - ۱۴

[2]. جمعه / ۸

«بگو: مرگی که از آن می‌گریزید بزودی با شما ملاقات خواهد داشت؛ آنگاه به سوی دانای پنهان و آشکار، برگردانیده می‌شوید؛ پس شما را به کردارهایتان آگاه می‌سازد.»

مجازات آخرت، تجسّم یافتن عمل است. نعیم و عذاب آنجا همین اعمال نیک و بد است که وقتی پرده کنار رود تجسّم و تمثّل پیدا می‌کند؛ تلاوت قرآن صورتی زیبا می‌شود و در کنار انسان قرار می‌گیرد؛ غیبت و رنجانیدن مردم به صورت خورش سگان جهنّم در می‌آید.

به عبارت دیگر اعمال ما صورتی ملکی دارد که فانی و موقّت است و آن همان است که در این جهان به صورت سخن یا عملی دیگر ظاهر می‌شود؛ و صورتی و وجهه‌ای ملکوتی دارد که پس از صدور از ما هرگز فانی نمی‌شود و از توابع و لوازم و فرزندان جدا ناشدنی ماست. اعمال ما از وجهه ملکوتی و چهره غیبی باقی است و روزی ما به آن اعمال خواهیم رسید و آنها را با همان وجهه و چهره مشاهده خواهیم کرد؛ اگر زیبا و لذتبخش است نعیم ما خواهد بود و اگر زشت و کریه است آتش و جحیم ما خواهد بود.

در حدیث است که زنی برای مسأله‌ای به حضور رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) مشرّف شد، وی کوتاه قد بود، پس از رفتنش عایشه کوتاه قدّی وی را با دست خویش تقلید کرد؛ رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) به وی فرمودند: خلال کن. عایشه گفت: مگر چیزی خوردم یا رسول اللّه؟! حضرت فرمود: خلال کن. عایشه خلال کرد و پاره گوشتی از دهانش افتاد[1].

در حقیقت حضرت با تصرّف ملکوتی، واقعیت ملکوتی و اخروی غیبت را در همین جهان به عایشه ارائه دادند.

قرآن کریم درباره غیبت می‌فرماید:

و لا یغتب بعضکم بعضا، ایحبّ احدکم ان یأکل لحم اخیه میتا فکرهتموه[2].

«مسلمانان از یکدیگر غیبت نکنند، آیا کسی دوست می‌دارد که گوشت برادر خویش را در وقتی که مرده است بخورد؟ نه، از این کار تنفّر دارید»

---

[1]. **بحار، چاپ کمپانی، جلد ۱۵، جزء ۴، ص ۱۸۸**

[2]. **حجرات/ ۱۲**

قیس بن عاصم که از اصحاب رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) است نقل کرده که روزی با گروهی از «بنی تمیم» خدمت پیغمبر اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) شرفیاب شدم، گفتم یا رسول اللّه! ما در صحرا زندگی می‌کنیم و از حضور شما کمتر بهره‌مند می‌گردیم، ما را موعظه فرمایید.

رسول اکرم نصایح سودمندی فرمود و از آن جمله چنین فرمود:

«برای تو به ناچار همنشینی خواهد بود که هرگز از تو جدا نمی‌گردد؛ با تو دفن می‌گردد در حالی که تو مرده‌ای و او زنده است. همنشین تو اگر شریف باشد تو را گرامی خواهد داشت و اگر نابکار باشد تو را به دامان حوادث می‌سپارد. آنگاه آن همنشین با تو محشور می‌گردد و در رستاخیز با تو برانگیخته می‌شود و تو مسؤول آن خواهی بود. پس دقت کن که همنشینی که انتخاب می‌کنی نیک باشد زیرا اگر او نیک باشد مایه انس تو خواهد بود و در غیر این صورت موجب وحشت تو می‌گردد. آن همنشین، کردار تو است».

قیس بن عاصم عرض کرد دوست می‌دارم که اندرزهای شما به صورت اشعاری درآورده شود تا آن را حفظ و ذخیره کنم و موجب افتخار ما باشد. رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله) دستور فرمود کسی به دنبال حسّان بن ثابت برود؛ ولی قبل از اینکه حسّان بیاید قیس خودش که از سخنان رسول اکرم به هیجان آمده بود، نصایح رسول خدا را به صورت شعر در آورد و به حضرت عرضه داشت. اشعار این است:

تخیر خلیطا من فعالك انّما — قرین الفتی فی القبر ما کان یفعل
و لابدّ بعد الموت من ان تعدّه — لیوم ینادي المرء فیه فیقبل
فان کنت مشغولا بشيء فلا تکن — بغیر الّذي یرضي به اللّه تشغل
فلن یصحب الانسان من بعد موته — و من قبله الّا الّذي کان یفعل
الا انّما الانسان ضیف لاهله — یقیم قلیلا فیهم ثمّ یرحل

«از کردار خویشتن، دوستی برای خود برگزین که رفیق آدمی در گور (برزخ) همان اعمال او می‌باشد.»

«بناچار باید همنشین خود را برای روز رستاخیز انتخاب کنی و آماده سازی».

«پس اگر بچیزی سرگرم می‌شوی مراقب باش که جز به آنچه خدا می‌پسندد نباشد».

«زیرا آدمی پس از مرگ جز با کردار خویش قرین نمی‌گردد».

«همانا آدمی در خانواده خود میهمانی بیش نیست که اندکی در میان ایشان درنگ و سپس کوچ می‌کند»[1]

در حدیث است که:

انّما هي اعمالكم ردّت اليكم.

این عذابها همان اعمال و کردارهای شماست که به سوی شما برگردانیده شده است.

آفرین بر سعدی، عالی سروده است:

هر دم از عمر می‌رود نفسی / چون نگه می‌کنم نمانده بسی
ای که پنجاه رفت و در خوابی / مگر این پنج روز دریابی
خجل آنکس که رفت و کار نساخت / کوس رحلت زدند و بار نساخت
عمر، برف است و آفتاب تموز / اندکی مانده، خواجه غرّه هنوز
هر که آمد عمارتی نو ساخت / رفت و منزل به دیگری پرداخت
برگ عیشی به گور خویش فرست / کس نیارد ز پس تو پیش فرست
هر که مزروع خود بخورد بخوید / وقت خرمنش خوشه باید چید
ای تهیدست رفته در بازار / ترسمت بر نیاوری دستار

یادی از اســـتاد

از استاد خودم عالم جلیل القدر، مرحوم آقای حاج میرزا علی آقا شیرازی (اعلی اللّه مقامه) که از بزرگترین مردانی بود که من در عمر خود دیده‌ام و به راستی نمونه‌ای از زهّاد و عبّاد و اهل یقین و یادگاری از سلف صالح بود که در تاریخ خوانده‌ایم؛ جریان خوابی را به خاطر دارم که نقل آن بیفایده نیست.

در تابستان سال بیست و سال بیست و یک، من از قم به اصفهان رفتم و برای اولین بار در اصفهان با آن مرد بزرگوار آشنا شدم و از محضرش استفاده کردم. البته این آشنایی، بعد تبدیل به ارادت شدید از طرف من و محبت و لطف استادانه و پدرانه

[1]. **«خصال» صدوق، باب ثلثه، شماره ۹۳**

از طرف آن مرد بزرگ شد بطوری که بعدها ایشان به قم آمدند و در حجره ما بودند و آقایان علماء بزرگ حوزه علمیه که همه به ایشان ارادت می‌ورزیدند در آنجا از ایشان دیدن می‌کردند.

در سال بیست که برای اولین بار به اصفهان رفتم، هم مباحثه گرامیم که اهل اصفهان بود و یازده سال تمام با هم هم مباحثه بودیم و اکنون از مدرّسین و مجتهدین بزرگ حوزه علمیه قم است به من پیشنهاد کرد که در مدرسه صدر، عالم بزرگی است نهج البلاغه تدریس می‌کند، بیا برویم به درس او. این پیشنهاد برای من سنگین بود؛ طلبه‌ای که «کفایة الاصول» می‌خواند، چه حاجت دارد که به پای تدریس نهج البلاغه برود؟! نهج البلاغه را خودش مطالعه می‌کند و با نیروی اصل برائت و استصحاب مشکلاتش را حل می‌نماید!

چون ایام تعطیل بود و کاری نداشتم و به علاوه پیشنهاد از طرف هم مباحثه‌ام بود پذیرفتم؛ رفتم اما زود به اشتباه بزرگ خودم پی‌بردم، دانستم که نهج البلاغه را من نمی‌شناخته‌ام و نه تنها نیازمندم به فرا گرفتن از استاد، بلکه باید اعتراف کنم که نهج البلاغه، استاد درست و حسابی ندارد. به علاوه دیدم با مردی از اهل تقوا و معنویت روبرو هستم که به قول ما طلّاب **ممّن ینبغي ان یشدّ الیه الرّحال** «از کسانی است که شایسته است از راههای دور بار سفر ببندیم و فیض محضرش را دریابیم.»

او خودش یک نهج البلاغه «مجسّم» بود، مواعظ نهج البلاغه در اعماق جانش فرو رفته بود. برای من محسوس بود که روح این مرد با روح امیر المؤمنین (ع) پیوند خورده و متصل شده است. راستی من هر وقت حساب می‌کنم، بزرگترین ذخیره روحی خودم را درک صحبت این مرد بزرگ می‌دانم؛ **رضوان اللّه تعالی علیه و حشره مع اولیائه الطّاهرین و الائمّة الطیبین.**

من از این مرد بزرگ داستانها دارم. از جمله به مناسبت بحث، رؤیائی است که نقل می‌کنم:

ایشان یک روز ضمن درس در حالی که دانه‌های اشکشان بر روی محاسن سفیدشان می‌چکید این خواب را نقل کردند، فرمودند:

«در خواب دیدم مرگم فرا رسیده است؛ مردن را همان طوری که برای ما توصیف شده است، در خواب یافتم؛ خویشتن را جدا از بدنم می‌دیدم، و ملاحظه می‌کردم که بدن مرا به قبرستان برای دفن حمل می‌کنند. مرا به گورستان بردند و دفن کردند و رفتند. من تنها ماندم و نگران که چه بر سر من خواهد آمد؟! ناگاه سگی سفید را دیدم که وارد قبر شد. در همان حال حس کردم که این سگ، تندخویی من است که تجسم

یافته و به سراغ من آمده است. مضطرب شدم. در اضطراب بودم که حضرت سید الشهداء (ع) تشریف آوردند و به من فرمودند: غصّه نخور، من آن را از تو جدا می‌کنم.»[1]

در این داستان، اشاره‌ای به شفاعت هست که در بحث آینده به یاری خدا عنوان می‌کنیم.

کوتاه سـخن

پاسخ اشکال «تناسب کیفر و گناه» به این صورت خلاصه می‌شود که رعایت تناسب، بحثی است که در مورد کیفرهای اجتماعی و قراردادی قابل طرح است. البته در اینگونه کیفرها، قانونگزار باید متناسب بودن کیفر را با جرم در نظر بگیرد؛ اما در کیفرهایی که رابطه تکوینی با عمل دارد یعنی معلول واقعی و اثر حقیقی کردار است یا کیفری که با گناه، رابطه عینیت و وحدت دارد، یعنی در حقیقت خود عمل است، دیگر مجالی از برای بحث تناسب داشتن و نداشتن نیست.

برتراند راسل که می‌گوید چگونه ممکن است خدایی باشد و ما را در برابر جرمهای بسیار کوچک، مجازاتهای بسیار بزرگ بکند این معنی را درک نمی‌کرده که رابطه آخرت با دنیا از قبیل روابط قراردادی و اجتماعی نیست.

امثال راسل از معارف و حقایق اسلامی دور و بیخبرند، با الفبای معارف الهی هم آشنایی ندارند. آشنایی امثال راسل فقط با دنیای مسیحی است، از حکمت و فلسفه و

---

۱. مرحوم حاج میرزا علی آقا اعلی اللّه مقامه، ارتباط قوی و بسیار شدیدی با پیغمبر اکرم و خاندان پاکش (صلوات اللّه و سلامه علیهم) داشت. این مرد در عین اینکه فقیه (در حدّ اجتهاد) و حکیم و عارف و طبیب و ادیب بود و در بعضی از قسمتها، مثلا طبّ قدیم و ادبیات، از طرز اول بود و «قانون» بو علی را تدریس می‌کرد، از خدمتگزاران آستان مقدّس حضرت سید الشهداء علیه السلام بود؛ منبر می‌رفت و موعظه می‌کرد و ذکر مصیبت می‌فرمود؛ کمتر کسی بود که در پای منبر این مرد عالم مخلص متّقی بنشیند و منقلب نشود؛ خودش هنگام وعظ و ارشاد که از خدا و آخرت یاد می‌کرد در حال یک انقلاب روحی و معنوی بود و محبت خدا و پیامبرش و خاندان پیامبر در حدّ اشباع او را بسوی خود می‌کشید؛ با ذکر خدا دگرگون می‌شد؛ مصداق قول خدا بود:

الّذین اذا ذکر اللّه وجلت قلوبهم و اذا تلیت علیهم آیاته زادتهم ایمانا و علی ربّهم یتوکّلون. (انفال/ ۲)

نام رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله) یا امیر المؤمنین (علیه السلام) را که می‌برد اشکش جاری می‌شد. یک سال حضرت آیة اللّه بروجردی (اعلی اللّه مقامه) از ایشان برای منبر در منزل خودشان در دهه عاشورا دعوت کردند؛ منبر خاصی داشت؛ غالبا از نهج البلاغه تجاوز نمی‌کرد. ایشان در منزل آیة اللّه منبر می‌رفت و مجلسی را که افراد آن اکثر از اهل علم و طلّاب بودند سخت منقلب می‌کرد بطوری که از آغاز تا پایان منبر ایشان، جز ریزش اشکها و حرکت شانه‌ها چیزی مشهود نبود.

عرفان اسلامی و از معارف بلند اسلامی کمترین آگاهی ندارند. راسل در نظر کسی که اندک آشنایی با معارف اسلامی دارد، در فلسفه به مفهوم اسلامی و شرقی آن، یک کودک دبستانی هم بشمار نمی‌رود.

اسلام در دامن خود، مردان بزرگی را تربیت کرده است که در وقتی که در همین جهان بوده‌اند، با جهان آخرت آشنا شده‌اند و حقایقی را که فوق تصور «راسل»هاست لمس کرده‌اند.

شاگردان مکتب قرآن، این حقیقت را نیک آموخته‌اند که جزای آخرت عین کردار دنیاست، چیزی جدا از عمل نیست. مولوی اشعاری دارد که این حقیقت را بیان می‌کند و از نظر موعظه و تذکر خود ما نیز نقل آنها مناسب است؛ می‌گوید:

ای دریده پوستین یوسفان گرگ برخیزی از این خواب گران
گشته گرگان یک به یک خوهای تو می‌درانند از غضب اعضای تو
ز آنچه می‌بافی همه روزه بپوش ز آنچه می‌کاری همه ساله بنوش
گر ز خاری خسته‌ای، خود کشته‌ای ور حریر و قز دری، خود رشته‌ای
چون ز دستت زخم بر مظلوم رست آن درختی گشت و ز آن زقّوم رست
این سخنهای چو مار و کژدمت مار و کژدم می‌شود گیرد دمت

*

حشر پر حرص خس مردار خوار صورت خوکی بود روز شمار
زانیان را گنده اندام نهان خمرخواران را بود گنده دهان
گند مخفی کان به دلها می‌رسید گشت اندر حشر محسوس و پدید
بیشه‌ای آمد وجود آدمی بر حذر شو زین وجود ار آدمی
ظاهر و باطن اگر باشد یکی نیست کس را در نجات او شکی
در وجود ما هزاران گرگ و خوک صالح و ناصالح و خوب و خشوک
حکم، آن خو راست کان غالبتر است چونکه زر بیش از مس آمد آن زر است
سیرتی کاندر وجودت غالب است هم بر آن تصویر، حشرت واجب است

آفرین بر قرآن با این شاگردانش. اگر قرآن نمی‌بود، مولوی و حافظ و سنائی و عطّار و سعدی و امثال آنها بوجود نمی‌آمدند. استعداد ایرانی با نور اسلام شکفت و این افتخار، ایران را بس که توانست معارف اسلام را بهتر از هر قوم دیگری دریافت

کند. سخن خود را به اندرزهای زیبای سعدی در این زمینه پایان می‌دهیم:

خرما نتوان خورد از این خار که کشتیم   دیبا نتوان بافت از این پشم که رشتیم
بر لوح معاصی خط عذری نکشیدیم   پهلوی کبائر حسناتی ننوشتیم
پیری و جوانی چو شب و روز برآمد   ما شب شد و روز آمد و بیدار نگشتیم
ما را عجب ار پشت و پناهی بود آن روز   کامروز کسی را نه پناهیم و نه پشتیم
گر خواجه شفاعت نکند روز قیامت   شاید که ز مشّاطه نرنجیم، که زشتیم

۸

شفاعت

یکی از مباحثی که در بحث عدل الهی، باید طرح و بحث و تحقیق شود مبحث «شفاعت» است. درباره شفاعت، مشاجرات و گفتگوهایی هست و مخصوصا پس از ظهور کیش «وهابیت» بازار گرمتری پیدا کرده است. کیش وهابیت منسوب به محمد بن عبد الوّهاب است و هم اکنون تقریبا مذهب رسمی دولت سعودی بشمار می‌رود؛ کیشی است که به نحوی بسیار سطحی و قشری دم از توحید در پرستش می‌زند و به همین جهت بسیاری از معارف دقیق و عالی اسلام را منکر است. توحیدی که وهّابیها طرفدار آن هستند مانند توحید اشاعره با بسیاری از اصول اسلامی مخالف است.

ایراد و اشـــکال

آنچه به عنوان ایراد بر شفاعت گفته شده و یا می‌توان گفت از این قرار است:

۱. شفاعت با توحید در عبادت منافات دارد و اعتقاد به آن نوعی شرک است. این همان اشکالی است که وهّابیها مطرح می‌کنند و جمعی وهّابی مسلک در میان شیعه نیز فریفته آن شده‌اند[1].

۱. عجبا در کشوری مانند ایران که کلمات نهج البلاغه در میان آنها کم و بیش مطرح است و فیلسوفانی مانند بو علی ←

۲. شفاعت نه تنها با توحید در پرستش نمی‌سازد، بلکه با توحید ذاتی نیز ناسازگار است زیرا لازمه اعتقاد به شفاعت این است که رحمت و شفقت شفیع، بیشتر و وسیعتر از رحمت خدا دانسته شود؛ چه، مفروض این است که اگر شفاعت نباشد خدا گناهکار را عذاب می‌کند.

۳. اعتقاد به شفاعت موجب تجرّی نفوس مایل به گناه، بلکه موجب تشویق آنها به ارتکاب گناه است.

۴. قرآن کریم شفاعت را باطل شناخته و مردود دانسته است. قرآن روز رستاخیز را چنین معرفی می‌کند: در آن روز هیچکس از دیگری دفاع نمی‌کند و شفاعتی هم درکار نیست[۱].

۵. شفاعت با اصلی که قرآن کریم تأسیس فرموده و سعادت هر کسی را وابسته به عمل خودش دانسته و فرموده: **و ان لیس للانسان الّا ما سعي**[۲] منافات دارد.

۶. لازمه صحت شفاعت این است که معتقد شویم خدا تحت تأثیر شفیع قرار می‌گیرد و خشمش تبدیل به رحمت می‌گردد، در حالی که خدا انفعال پذیر نیست، تغییر حالت بر او راه ندارد و هیچ عاملی نمی‌تواند در او اثر بگذارد؛ تغییر پذیری مخالف با وجوب ذاتی ذات الهی است.

۷. شفاعت یک نوع استثناء قائل شدن و تبعیض و بی‌عدالتی است، در حالی که در دستگاه خدا، بی‌عدالتی وجود ندارد. به تعبیری دیگر: شفاعت، استثناء در قانون خداست و حال آنکه قانونهای خدا کلّی و لا یتغیر و استثناء ناپذیر است: **و لن تجد لسنّة اللّه تبدیلا**[۳].

این اشکال است که بحث شفاعت را با عدل الهی مرتبط می‌سازد، و از همین نظر است که مسأله شفاعت، یکی از مباحث کتاب حاضر قرار داده شد.

توضیح اشکال این است که: مسلّما شفاعت، شامل همه مرتکبین جرم نمی‌گردد زیرا در این صورت دیگر نه قانون معنی خواهد داشت و نه شفاعت. طبیعت شفاعت ملازم با تبعیض و استثناء است، ایراد هم از همین راه است که چگونه رواست که

← و خواجه نصیر و صدر المتألّهین در میان آنها ظهور کرده و مسائل توحیدی را در عالی‌ترین شکل خود غور و بررسی نموده‌اند امروز افرادی یافت می‌شوند که تازه می‌خواهند درس توحید را از امثال ابن تیمیه و محمد بن عبد الوهّاب فرا گیرند.

۱. بقره/ ۴۸ و ۱۲۳

۲. نجم/ ۳۹

۳. فتح/ ۲۳

مجرمین به دو گروه تقسیم گردند، یک عده به خاطر اینکه پارتی دارند از چنگال کیفر بگریزند و عده‌ای دیگر به جرم اینکه پارتی ندارند گرفتار کیفر گردند؟

ما در میان جوامع بشری جامعه‌هایی را که قانون در آن دستخوش پارتی بازی است فاسد و منحط و فاقد عدالت می‌شمریم؛ چگونه ممکن است در دستگاه الهی معتقد به پارتی بازی شویم؟! در هر جامعه‌ای که شفاعت هست عدالت نیست.

ضعف قانـــون

تأثیر عوامل سه‌گانه: «پول» و «پارتی» و «زور» در یک جامعه نشانه ناتوانی و ضعف قانون است. وقتی قانون ضعیف باشد طبعا نمی‌تواند بر اقویا و زورمندان چیره گردد، سطوت خود را فقط به ضعفا نشان می‌دهد. قانون ضعیف، مجرمین ضعیف را به تله می‌اندازد و به پای میز مجازات می‌کشاند ولی از تله انداختن زورمندان مجرم عاجز می‌ماند.

قرآن، مقررات الهی را قوانین نیرومند و قوی معرفی می‌کند و تأثیر «پول» و «پارتی» و «زور» را در محکمه عدل الهی نفی می‌نماید. در قرآن از پول به عنوان «عدل» (از ماده «عدول»، زیرا وقتی که به عنوان رشوه داده شود سبب عدول و انحراف از حق و حقیقت می‌گردد؛ یا از «عدل» به معنی «عوض» و «معادل») و از پارتی به عنوان «شفاعت» و از زور به عنوان «نصرت» یاد شده است. در سوره بقره آیه ۴۸ چنین می‌خوانیم:

و اتّقوا یوما لا تجزي نفس عن نفس شیئا و لا یقبل منها شفاعة و لا یؤخذ منها عدل و لا هم ینصرون.

«پروا داشته باشید از روزی که هیچکس از دیگری دفاع نمی‌کند و شفاعت هم پذیرفته نیست و از کسی هم پولی به عنوان عوض جرم و معادل آن گرفته نخواهد شد و نصرت و یاری کردن امکان ندارد».

یعنی نظام جهان آخرت همچون نظام اجتماعی بشر نیست که گاهی انسان برای فرار از قانون به پارتی یا پول متوسل شود و گاهی قوم و عشیره خود را به کمک بطلبد و آنان در برابر مجریان قانون اعمال قدرت کنند.

در صدر اسلام، قانون در اجتماع مسلمین قوی بود؛ گریبان نزدیکان و خویشان زمامداران را نیز می‌گرفت. وقتی که علی (علیه السلام) مطلع شد که دخترش از

بیت‌المال مسلمین گلوبندی را به عنوان عاریه- البته با قید ضمانت- گرفته و در روز عید از آن استفاده کرده است او را سخت مورد عتاب خویش قرار داد و با لحنی کاملاً جدّی فرمود:

اگر نبود که آن را به صورت عاریه مضمونه، یعنی با قید ضمانت گرفته‌ای دستت را می‌بریدم، یعنی درباره تو حدّ سارق را اجرا می‌کردم[1].

هم ایشان وقتی که ابن عباس، پسر عمو و یاور دانایشان، مرتکب خلافی شد نامه‌ای به او نوشتند و او را مورد سخت‌ترین حملات خویش قرار دادند، به وی نوشتند:

«اگر از خلاف خویش باز نگردی با شمشیرم تو را ادب خواهم نمود، همان شمشیری که احدی را با آن نزده‌ام مگر اینکه وارد جهنم شده است».

یعنی می‌دانی که شمشیر من جز بر دوزخیان فرود نمی‌آید و این کار تو، تو را دوزخی و مستحق شمشیر من ساخته است.

سپس برای اینکه بفهماند عدالت او درباره هیچکس استثناء بردار نیست می‌فرماید:

«به خدا قسم اگر حسن و حسین (علیهما السلام) هم مرتکب این جرم می‌شدند با آنان ارفاق نمی‌کردم»[2].

صدر اسلام است و مجری قانون هم امیر المؤمنین است، تعجبی ندارد؛ اگر می‌خواهید بدانید دستگاهی که رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله) به جریان انداخته بود تا کجا به حرکت آمده بود و چه اشخاصی را زیر مهمیز عدالت می‌کشید به داستان ذیل توجه کنید:

عمرو عاص از طرف عمر حاکم مصر بود؛ روزی پسر عمر و عاص به صورت یکی از رعایا سیلی زد، ستمدیده به نزد عمر و عاص رفته شکایت کرد ولی وی ترتیب اثر نداد. این مرد غیور حرکت کرد به مدینه و نزد عمر آمد و عرض حال داد. عمر، عمرو عاص و پسرش را احضار و محاکمه نمود. در این محاکمه یک جمله تاریخی از

---

۱. بحار الانوار، چاپ کمپانی، ج ۹ ص ۵۰۳

۲. نهج البلاغه، نامه ۴۱.

عمر نقل شده است. خطاب به عمرو عاص و پسرش گفت:

متی استعبدتم النّاس و قد ولدتهم امّهاتهم احرارا.

«از کی مردم را برده خویش گرفته‌اید در حالی که از مادران خویش آزاد متولد گردیده‌اند».

سپس دستور قصاص صادر نمود.

عمر با پسر خودش نیز همینطور رفتار نمود؛ وقتی ثابت گردید پسرش شراب خورده است حدّ الهی را درباره او اجرا نمود.

اینها عدالتی بود که رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) به مسلمین آموخته بود و مسلمین هنوز آن را فراموش نکرده بودند، و به عبارتی دیگر، چرخی بود که رسول خدا به حرکت آورده بود و تا مدت زیادی کم و بیش به همان شکل به حرکت خود ادامه می‌داد.

اقســـام شــــفاعت

حقیقت این است که شفاعت، اقسامی دارد که برخی از آنها نادرست و ظالمانه است و در دستگاه الهی وجود ندارد ولی برخی، صحیح و عادلانه است و وجود دارد. شفاعت غلط بر هم زننده قانون و ضد آن است ولی شفاعت صحیح، حافظ و تأیید کننده قانون است. شفاعت غلط آن است که کسی بخواهد از راه پارتی بازی جلوی اجرای قانون را بگیرد. بر حسب چنین تصوری از شفاعت، مجرم برخلاف خواست قانونگزار و برخلاف هدف قوانین اقدام می‌کند و از راه توسل به پارتی، بر اراده قانونگزار و هدف قانون چیره می‌گردد. اینگونه شفاعت، در دنیا ظلم است و در آخرت غیر ممکن. ایرادهایی که بر شفاعت می‌شود بر همین قسم از شفاعت وارد است و این همان است که قرآن کریم آن را نفی فرموده است.

شفاعت صحیح، نوعی دیگر از شفاعت است که در آن نه استثناء و تبعیض وجود دارد و نه نقض قوانین، و نه مستلزم غلبه بر اراده قانونگزار است. قرآن این نوع شفاعت را صریحا تأیید کرده است. شفاعت صحیح نیز اقسامی دارد که بزودی بشرح آن می‌پردازیم.

نقض قانـــون

نوع نادرست شفاعت که به دلایل عقلی و نقلی مردود شناخته شده است این است که گناهکار بتواند وسیله‌ای برانگیزد و به توسط آن از نفوذ حکم الهی جلوگیری کند، درست همان طوری که در پارتی بازی‌های اجتماعات منحطّ بشری تحقق دارد.

بسیاری از عوام مردم، شفاعت انبیاء و ائمه (علیهم السلام) را چنین می‌پندارند؛ می‌پندارند که پیغمبر اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) و امیر المؤمنین (ع) و حضرت زهرا (سلام اللّه علیها) و ائمه اطهار خصوصا امام حسین (ع) متنفّذهایی هستند که در دستگاه خدا اعمال نفوذ می‌کنند، اراده خدا را تغییر می‌دهند و قانون را نقض می‌کنند.

اعراب زمان جاهلیت نیز درباره بتهایی که شریک خداوند قرار می‌دادند همین تصور را داشتند؛ آنان می‌گفتند که آفرینش، منحصرا در دست خداست و کسی با او در این کار شریک نیست، ولی در اداره جهان، بتها با او شرکت دارند. شرک اعراب جاهلیت، شرک در «خالق» نبود، شرک در «رب» بود.

می‌دانیم که در میان افراد بشر گاهی کسی مؤسسه‌ای را بوجود می‌آورد ولی اداره آن را به دیگری واگذار می‌نماید، یا در اداره آن مؤسسه، خودش با دیگران بطور مشترک دست درکار می‌شود. عقیده مشرکین درباره خدا و جهان و در اداره جهان به این شکل بود. قرآن کریم بسختی با آن مبارزه کرد و مکرّر اعلام نمود که برای خدا شریکی نیست نه در خالقیت و نه در ربوبیت؛ او به تنهایی، هم پدید آورنده جهان است و هم تدبیر کننده آن؛ ملک و پادشاهی جهان اختصاص به او دارد و او ربّ العالمین است.

مشرکین که می‌پنداشتند ربوبیت جهان بین خدا و غیر خدا تقسیم شده است بر خود لازم نمی‌دانستند که در صدد جلب رضا و خشنودی «اللّه» باشند؛ می‌گفتند می‌توان با قربانیها و پرستشهایی که در برابر بتها انجام می‌دهیم، رضایت «رب» های دیگر را بدست آوریم و نظر موافق آنها را جلب کنیم هر چند مخالف رضای «اللّه» باشد؛ اگر رضایت اینها را کسب کنیم آنها خودشان بنحوی کار را در نزد «اللّه» حل می‌کنند.

اگر در میان مسلمانان هم کسی چنین معتقد شود که در کنار دستگاه سلطنت ربوبی، سلطنتی دیگر هم وجود دارد و در مقابل آن دست درکار است، چیزی جز شرک

نخواهد بود. اگر کسی گمان کند که تحصیل رضا و خشنودی خدای متعال راهی دارد و تحصیل رضا و خشنودی فرضاً امام حسین (ع) راهی دیگر دارد و هر یک از این دو، جداگانه ممکن است سعادت انسان را تأمین کند، دچار ضلالت بزرگی شده است. در این پندار غلط چنین گفته می‌شود که خدا با چیزهایی راضی می‌شود و امام حسین (ع) با چیزهایی دیگر؛ خدا با انجام دادن واجبات مانند نماز، روزه، حج، جهاد، زکات، راستی، درستی، خدمت به خلق، برّ به والدین و امثال اینها و با ترک گناهان از قبیل دروغ، ظلم، غیبت، شرابخواری و زنا راضی می‌گردد ولی امام حسین (ع) با این کارها کاری ندارد، رضای او در این است که مثلا برای فرزند جوانش علی اکبر (ع) گریه و یا لااقل تباکی کنیم؛ حساب امام حسین از حساب خدا جداست. به دنبال این تقسیم چنین نتیجه گرفته می‌شود که تحصیل رضای خدا دشوار است، زیرا باید کارهای زیادی را انجام داد تا او راضی گردد ولی تحصیل خشنودی امام حسین (ع) سهل است، فقط گریه و سینه زدن؛ و زمانی که خشنودی امام حسین (ع) حاصل گردد او در دستگاه خدا نفوذ دارد، شفاعت می‌کند و کارها را درست می‌کند، حساب نماز و روزه و حجّ و جهاد و انفاق فی سبیل اللّه که انجام نداده‌ایم همه تصفیه می‌شود و گناهان هرچه باشد با یک فوت از بین می‌رود!

اینچنین تصویری از شفاعت نه تنها باطل و نادرست است بلکه شرک در ربوبیت است و به ساحت پاک امام حسین (ع) که بزرگ‌ترین افتخارش «عبودیت» و بندگی خداست نیز اهانت است همچنانکه پدر بزرگوارش از نسبتهای «غلاۀ» سخت خشمگین می‌شد و به خدای متعال از گفته‌های آنها پناه می‌برد. امام حسین (ع) کشته نشد برای اینکه- العیاذ باللّه- دستگاهی در مقابل دستگاه خدا یا شریعت جدّش رسول خدا بوجود آید، راه فراری از قانون خدا نشان دهد. شهادت او برای این نبوده که برنامه عملی اسلام و قانون قرآن را ضعیف سازد. بر عکس، وی برای اقامه نماز و زکات و سایر مقرّرات اسلام از زندگی چشم پوشیده به شهادت تن داد.

خود حضرت در فلسفه قیامش می‌فرماید:

و انّي لم اخرج اشرا و لا بطرا و لا مفسدا و لا ظالما، و انّما خرجت لطلب الاصلاح فی امّة جدّي، ارید ان آمر بالمعروف و انهي عن المنکر[1].

«من از روی هوس و جاه طلبی قیام نکرده‌ام، خروج و قیام من به منظور اصلاح در امّت جدّم می‌باشد، می‌خواهم که به نیکی امر کنم و از بدی نهی نمایم».

---

۱. نفس المهموم، ص ۴۵

و ما نیز در زیارت او چنین خطاب می‌کنیم:

«اشهد انّك قد اقمت الصّلوة، و آتيت الزّكوة، و امرت بالمعروف، و نهيت عن المنكر، و جاهدت فى اللّه حقّ جهاده، و عملت بكتابه و اتّبعت سنن نبيه».

حفــظ قانــون

اکنون ببینیم شفاعت صحیح کدام است؟ شفاعت صحیح که تأیید کننده قانون و حافظ نظام است و آیات و روایات زیادی از طریق شیعه و سنی وجود آن را اثبات می‌کند بر دو گونه است:

۱. شفاعت «رهبری» یا شفاعت «عمل».

۲. شفاعت «مغفرت» یا شفاعت «فضل».

نوع اول شفاعتی است که شامل نجات از عذاب و نیل به حسنات و حتی بالا رفتن درجات می‌باشد، و نوع دوم شفاعتی است که تأثیر آن در از بین بردن عذاب و در مغفرت گناهان است و حدّاکثر ممکن است سبب وصول به حسنات و ثوابها هم بشود ولی بالا برنده درجه شخص نخواهد بود و این همان است که درباره آن، رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) فرموده است:

ادّخرت شفاعتى لاهل الكبائر من امّتى، امّا المحسنون فما عليهم من سبيل[۱].

«من شفاعتم را برای گناهکارانی از امّت که مرتکب گناه کبیره شده‌اند ذخیره کرده‌ام، اما نیکوکاران مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرند.»

شــفاعت رهبــری

برای توضیح این نوع از شفاعت لازم است مطلبی را که در بخش قبل تحت عنوان «عذاب اخروی» مورد دقت قرار دادیم به یاد آوریم. در آن بحث، گفتیم که اعمال و کردارهایی که انسان در دنیا مرتکب می‌گردد، در جهان دیگر تجسّم و تمثّل پیدا می‌کنند و حقیقت عینی آنها جلوه‌گر می‌شود. اکنون می‌افزاییم که در آخرت نه تنها اعمال، تجسم پیدا می‌کنند بلکه «روابط» نیز مجسم می‌گردد؛ روابط معنوی‌ای که

---

۱. بحارالانوار، ج ۸، ص ۳۴ و ۶۲

در این جهان بین مردم برقرار است در آن جهان صورت عینی و ملکوتی پیدا می‌کنند. زمانی که یک انسان سبب هدایت انسانی دیگر می‌شود رابطه رهبری و پیروی در میان آنان در رستاخیز به صورت عینی در می‌آید و «هادی» به صورت پیشوا و امام، و «هدایت یافته» به صورت پیرو و مأموم ظاهر می‌گردد. در مورد گمراه ساختن و اغواء هم همینطور است.

قرآن کریم می‌فرماید:

یوم ندعوا کلّ اناس بامامهم[1].

«روزی که هر مردمی را با پیشوای ایشان می‌خوانیم».

یعنی هر کسی با پیشوای خودش، یعنی با همان کس که عملاً الگوی او و الهامبخش او بوده است، محشور می‌گردد.

درباره تجسم پیشوایی فرعون نسبت به قوم خود در آخرت، می‌فرماید:

یقدم قومه یوم القیمة فاوردهم النّار[2].

«فرعون پیشاپیش اتباع و پیروانش حرکت می‌کند، پس در آتش واردشان می‌سازد».

فرعون که در این جهان، گمراه و پیشوای گمراهان بوده، و گمراهان دیگر قومش گام جای گام او می‌گذاشتند، در آن جهان نیز به صورت قائد و امام آنان مجسم می‌شود. فرعون، شفیع و واسطه قوم خود می‌باشد هم در دنیا و هم در آخرت، شفیعی است که در دنیا موجب گناهان و ضلالتها بوده است و در آخرت واسطه رسانیدن به دوزخ و آتش. شفیع و واسطه بودن او در بردن قوم به دوزخ در جهان آخرت، همانا تجسّم واسطه بودن او در جهان دنیا در گمراهی قومش است.

نکته جالب در تعبیر قرآن این است که می‌فرماید فرعون قوم خود را در آن جهان وارد دوزخ می‌سازد. قرآن با این تعبیر خود تجسم تأثیر فرعون را در گمراهی پیروانش گوشزد می‌کند و می‌گوید همانطور که در دنیا فرعون آنها را وارد گمراهی کرد، در آخرت آنها را وارد دوزخ می‌کند؛ بلکه وارد کردن آنها به دوزخ در آن جهان عینا ظهور و تجسم وارد کردن آنها در گمراهی در این جهان است.

---

۱. اسراء/ ۷۱

۲. هود/ ۹۸

البته روشن است که همانطوری که در این جهان هر یک از رهبری حق و باطل انشعابات و تقسیماتی دارد، در جهان دیگر هم چنین خواهد بود. مثلاً همه کسانی که از نور هدایت رسول اکرم استضائه کرده‌اند و از شریعت آن وجود مبارک بهره‌مند شده‌اند به دنبال او خواهند بود و او- جانهای ما نثار قدمش- پرچمدار نیکوکاران است که در قیامت «پرچم سپاس» (لواء الحمد) را در دست دارد.

در این معنای شفاعت است که رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) شفیع امیر المؤمنین (صلوات اللّه علیه) و حضرت زهرا (سلام اللّه علیها) می‌باشد و آنها شفیع حسنین (علیهما السلام) و هر امامی شفیع امام دیگر و شفیع شاگردان و پیروان خویش است؛ سلسله مراتب محفوظ است، سایر معصومین (علیهم السلام) هر چه دارند به توسط رسول اکرم دارند.

و در همین حساب است که حتی علما از کسانی که مورد تعلیم و هدایت ایشان قرار گرفته‌اند شفاعت می‌کنند. یک سلسله مرتبط و پر انشعابی بوجود می‌آید که گروههای کوچک به بزرگ‌تر می‌پیوندند و در رأس سلسله، حضرت رسول اکرم پیشاپیش همه می‌شتابد.

قسیم جسیم وسیم بسیم — شفیع مطاع نبیّ کریم

❊

روان از پیش و دلها جمله از پی — گرفته دست جانها دامن وی

❊

او شفیع است این جهان و آن جهان — این جهان در دین و آنجا در جنان
این جهان گوید که تو رهشان نما — آن جهان گوید که تو مه‌شان نما
پیشه‌اش اندر ظهور و در کمون — اهد قومی انّهم لا یعلمون
باز گشته از دم او هر دو باب — در دو عالم دعوت او مستجاب
بهر این خاتم شده است او که به جود — مثل او نی بود و نی خواهند بود
صد هزاران آفرین بر جان او — بر قدوم و دور فرزندان او
آن خلیفه زادگان مقبلش — زاده‌اند از عنصر جان و دلش
گر ز بغداد و هری یا از ری‌اند — بی؟؟ مزاج آب و گل نسل وی‌اند
شاخ گل هر جا که می‌روید گل است — خمّ مل هر جا که می‌جوشد مل است

گر ز مغرب بر زند خورشید، سر عین خورشید است نی چیز دگر

علت اینکه در روایات داریم که امام حسین (ع) از خلق کثیری شفاعت می‌کند این است که در این جهان، مکتب امام حسین (ع) بیش از هر مکتبی موجب احیاء دین و هدایت مردم شده است.

همانطور که قبلا گفته شد شفاعت امام حسین (ع) به این صورت نیست که برخلاف رضای خدا و اراده او چیزی را از خدا بخواهد. شفاعت او دو نوع است: یک نوع آن همین هدایتهایی است که در این جهان ایجاد کرده است و در جهان دیگر مجسم می‌شود، و نوع دوم آن را عنقریب بیان می‌کنیم.

امام حسین (ع) شفیع کسانی است که از مکتب او هدایت یافته‌اند، او شفیع کسانی نیست که مکتبش را وسیله گمراهی ساخته‌اند.

از این نکته نباید غفلت ورزید که همانطوری که از قرآن کریم گروهی هدایت یافته‌اند و گروهی گمراه شده‌اند، از مکتب امام حسین (علیه السلام) نیز گروهی هدایت شده و گروهی گمراه گشته‌اند و این مربوط به خود مردم است.

خدا درباره مثلهای قرآن می‌فرماید:

یضلّ به کثیرا و یهدي به کثیرا و ما یضلّ به الّا الفاسقین[1].

«به سبب قرآن، گروهی را گمراه می‌سازد و گروهی را هدایت می‌کند، و جز بدکاران را گمراه نمی‌سازد».

ملّای رومی، تمثیل عالی و زیبایی برای این مطلب آورده است، می‌گوید:

از خدا می‌خواه تا زین نکته‌ها در نلغزی و رسی در منتها
زآنکه از قرآن بسی گمره شدند زین رسن قومی درون چه شدند
مر رسن را نیست جرمی ای عنود چون تو را سودای سربالا نبود

رسن یعنی ریسمان، طناب. با طناب، هم می‌شود از چاه بیرون آمد و هم می‌شود به درون چاه رفت، تا کدام را انتخاب کنیم.

قرآن و مکتب حسینی ریسمانهایی هستند که قدرت دارند بشر را از چاه

۱. بقره/ ۲۶

نگونبختی به اوج سعادت بالا برند؛ یکی حبل من اللّه و دومی حبل من النّاس است ولی اگر کسی از این دو حبل الهی سوء استفاده نمود، جرم از ریسمان نیست، علت این است که او در سر سودای بالا رفتن نداشته است و البته چنین مردمی به وسیله قرآن و مکتب حسینی به قعر دوزخ برده می‌شوند و این حقیقت در جهان دیگر چنین مجسم می‌گردد که به فرمان قرآن و امامان به دوزخ افکنده می‌شوند؛ و این است معنی قسیم الجنّة و النّار بودن.

در روایت از رسول اکرم آمده است:

انّ القرآن شافع مشفّع، و ماحل مصدّق[۱].

«قرآن شفیعی است که شفاعتش پذیرفته است و سعایت کننده‌ای است که سعایتش پذیرفته می‌شود».

حقیقتا تعبیر عجیبی است. می‌فرماید:

قرآن کریم، هم شفیع مؤمنان و نیکوکاران است به بهشت سعادت، و هم خصم کافران و مجرمان است به سوی دوزخ؛ واسطه‌ای است که آنان را به بهشت برین و اینان را به دوزخ می‌کشاند.

این نوع از شفاعت را شایسته است شفاعت رهبری بنامیم و می‌توان آن را شفاعت «عمل» هم نامید؛ زیرا عامل اساسی‌ای که در اینجا موجب نجات یا بدبختی گردیده است همان عمل نیکوکار و بدکار است.

روشن است که هیچیک از اشکالات شفاعت بر این گونه از شفاعت که شرح داده شد وارد نیست و مخصوصا شفاعت به این معنی با «عدل الهی» به هیچ وجه منافات ندارد، بلکه مؤید آن است.

شـــفاعت مغفرت

دومین نوع شفاعت، وساطت در مغفرت و عفو و بخشیدن گناهان است. این معنای از شفاعت است که آماج اشکالها و ایرادهای منتقدین و منکرین قرار گرفته است ولی با توضیحی که به خواست خدا در این کتاب درباره آن داده می‌شود روشن می‌گردد که نه تنها ایرادی بر آن وارد نیست بلکه از معارف عالی و گرانقدر اسلام

---

۱. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۲.

است و مبنای خاصی دارد که عمق معارف اسلامی را می‌رساند.

جــــاذبه رحمت

مقدمتاً باید به این نکته توجه کنیم که برای نیل به سعادت، علاوه بر جریان اعمال و گامهایی که خود انسان برمی‌دارد، یک جریان دیگری نیز همیشه در جهان است و آن جریان رحمت سابقه پروردگار است. در متون دینی آمده است:

یا من سبقت رحمته غضبه.

«ای کسی که رحمت او بر غضبش تقدّم دارد»

حافظ در غزل معروف خود می‌گوید:

مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو — یادم از کشته خویش آمد و هنگام درو
گفتم ای بخت بخسبیدی و خورشید دمید — گفت با اینهمه از «سابقه» نومید مشو

مقصود حافظ از «سابقه»، سبقت رحمت پروردگار است، ممکن هم هست که مقصود او چیز دیگر باشد که در آیه کریمه: **انّ الّذین سبقت لهم منّا الحسنی اولئك عنها مبعدون**[1] بدان اشاره شده است.

به هر حال این واقعیتی است که در نظام هستی، اصالت از آن رحمت و سعادت و رستگاری است و کفرها و فسقها و شرور، عارضی و غیر اصیل می‌باشند و همواره آنچه که عارضی است به سبب جاذبه رحمت تا حدی که ممکن است برطرف می‌گردد. وجود امدادهای غیبی و تأییدات رحمانی یکی از شواهد غلبه رحمت بر غضب است. مغفرت پروردگار و زایل ساختن عوارض گناه یکی دیگر از شواهد تسلّط رأفت و مهربانی او بر غضب و قهر می‌باشد.

اصـــــل تطـــهیر

در نظام هستی، یکی از جلوه‌های رحمت الهی، نمود تطهیر است. دستگاه

---

۱. انبیاء/ ۱۰۱

آفرینش دارای خصیصه شستشو و تطهیر است. اینکه دریاها و گیاهان، گاز انیدرید کربنیک هوا را می‌گیرند و جوّ را تصفیه می‌کنند یکی از مظاهر تطهیر است. اگر هوایی که به وسیله تنفس موجودات زنده و احتراق مواد سوختی آلوده شده است به وسیله پالایشگاه گیاه و دریا پاک نمی‌شد، جوّ زمین در مدت کوتاهی صلاحیت زیستن را از دست می‌داد؛ زیرا تنفس در آن غیر ممکن می‌گشت. تجزیه لاشه‌های حیواناتی که می‌میرند، و همچنین تجزیه زوائدی که از موجودات زنده دفع می‌گردد یک نمونه دیگر از پالایش و تطهیر آفرینش است.

همینگونه که در مادیات و قوانین عالم طبیعت، مظاهری از تطهیر و تصفیه وجود دارد، در معنویات هم مصادیقی از برای تطهیر و شستشو یافت می‌شود. مغفرت و محو عوارض سوء گناه از این قبیل است. «مغفرت» عبارت است از شستشو دادن دلها و روانها- تا حدی که قابل شستشو باشند- از عوارض و آثار گناهان.

البته بعضی از دلها قابلیت خود را از برای پاکیزه شدن آنچنان از دست می‌دهند که دیگر با هیچ آبی تطهیر نمی‌پذیرند. آنها گویی تبدیل به عین نجاست شده‌اند. کفر و شرک نسبت به خدا وقتی که در دل استقرار پیدا کند، دل را از قابلیت تطهیر خارج می‌سازد. استقرار کفر در دل، در لسان قرآن کریم «مهر زده شدن دل» و «طبع و ختم الهی» نامیده شده است.

اصـــل سـلامت

از شواهد غلبه رحمت بر غضب در نظام هستی این است که همواره در جهان، اصالت از آن سلامت و صحت است و مرضها و بیماریها استثنائی و اتفاقیند. در ساختمان هر موجود زنده، قدرتی نهفته است که به نفع سلامت و تندرستی او فعالیت می‌کند و از هستی او حمایت می‌نماید. وجود گلبولهای سفید در خون با قدرت دفاعی عجیبی که دارند شاهد این مدعاست. خاصیت جبران کنندگی و ترمیم کنندگی در بدن موجودات زنده شاهدی دیگر است. شکستگی استخوان، پارگی زخم، کمبود مواد غذائی، به وسیله فعالیت درونی موجود زنده جبران می‌گردد.

از لحاظ فطرت دینی، هر نوزادی با فطرت پاک به دنیا می‌آید:

كلّ مولود يولد علي الفطرة حتّي يكون ابواه يهوّدانه او ينصرّانه[1].

---

۱. بحار الانوار، چاپ کمپانی، ج ۲، ص ۸۸

«نوزاد به فطرت پاک زاییده می‌شود لیکن پدر و مادر ممکن است او را یهودی یا نصرانی کنند.»

در سرشت هر موجودی که از مسیر اصلی خود منحرف گردیده است کششی وجود دارد که او را بسوی حالت اولیه باز می‌گرداند. به اصطلاح فلاسفه، در هر طبیعت که گرفتار قسر گردد، میلی برای رجعت به حالت طبیعی پدید می‌آید؛ یعنی همیشه در جهان نیروی گریز از انحراف و توجه به سلامت و صحت حکمفرماست. اینها شواهدی از چیرگی رحمت بر غضب است. وجود مغفرت نیز از همین اصل ناشی می‌شود.

رحمت عـــام

اصل مغفرت، یک پدیده استثنائی نیست، یک فرمول کلی است که از غلبه رحمت در نظام هستی نتیجه شده است. از اینجا دانسته می‌شود که مغفرت الهی، عامّ است و همه موجودات را- در حدود امکان و قابلیت آنها- فرا می‌گیرد. این اصل در فوز به سعادت و نجات از عذاب، برای همه رستگاران مؤثر است؛ لهذا قرآن کریم می‌فرماید:

من یصرف عنه یومئذ فقد رحمه[1].

«هر کس که در آن روز از عذاب خدا نجات یابد، مشمول رحمت خدا قرار گرفته است».

یعنی اگر رحمت نباشد، عذاب از احدی برداشته نمی‌شود.

رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) در خطبه‌ای که در اواخر عمر شریفشان برای مسلمین ایراد فرمودند، این نکته را گوشزد فرمودند که برای نجات و رستگاری، دو عامل و دو رکن اساسی وجود دارد: عمل و رحمت.

قسمتی از آن خطبه این است:

ایها النّاس انّه لیس بین اللّه و بین احد نسب و لا امر یؤتیه به خیرا او یصرف عنه

۱. انعام/ ۱۶

شرّاً الّا العمل، الا لا یدّعینّ مدّع و لا یتمنّینّ متمنّ. و الّذي بعثني بالحقّ لا ینجي الّا عمل مع رحمة، و لو عصیت لهویت. اللّهمّ هل بلّغت؟[۱]

«ای مردم! بین خدا و هیچکس رابطه خویشاوندی نیست و هیچ رابطه دیگری هم که موجب جلب منفعت یا دفع ضرر شود وجود ندارد جز عمل. بنگرید! هیچکس ادعای گزاف نکند، هیچکس آرزوی خام در دل نپرورد. قسم به خدایی که مرا به راستی برانگیخت چیزی جز عمل توأم با رحمت خدا سبب رستگاری نمی‌گردد؛ من خودم هم اگر گناه می‌کردم سقوط کرده بودم».

آنگاه فرمود: «خدایا تبلیغ کردم؟»

رمز مغفرت خواهی رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله) و سایر انبیاء و ائمه معصومین (علیهم السلام) نیز در همان عمومیت و شمول اصل مغفرت است و در حقیقت می‌توان گفت که هر کس مقرّب‌تر است از این اصل بیشتر استفاده می‌کند و بطور کلّی هر کس قربش بیشتر است، از اسماء حسنای الهی و صفات کمال او بیشتر از دیگران استضائه می‌نماید.

رسول اکرم می‌فرماید:

انّه لیغان علي قلبي و انّي لاستغفر اللّه کلّ یوم سبعین مرّة[۲].

«آثاری از کدورت بر قلبم ظاهر می‌شود و من در هر روز هفتاد بار از خدا مغفرت می‌طلبم».

رابطـــه مغفرت و شـــفاعت

مغفرت الهی چه ارتباطی با شفاعت دارد؟

مغفرت الهی مانند هر رحمت دیگر دارای نظام و قانون است. ما درباره نظام داشتن جهان، در بخش دوم این کتاب، مفصّلا بحث کردیم و گفتیم که اختلاف موجودات لازمه نظام هستی است، و نیز گفتیم که تفاوت موجودات با یکدیگر نه قراردادی است و نه آفریده شده بلکه لازمه ذات آنها یعنی لازمه هویت آنها و نحوه وجود آنهاست، نبودن این تفاوتها عین نبودن خود آنهاست و با فرض وجود آنها

۱. شرح ابن ابی الحدید، ج ۲، ص ۸۶۳.

۲. المیزان، ج ۱۸، ذیل تفسیر سوره مبارکه محمد (ص)

فرض عدم تفاوت، غیر معقول است.

از آنچه در آنجا بیان کردیم بخوبی دانسته می‌شود که امکان ندارد هیچیک از جریانهای رحمت پروردگار بدون نظام انجام گیرد. به همین دلیل مغفرت پروردگار هم باید از طریق نفوس کمّلین و ارواح بزرگ انبیاء و اولیاء به گناهکاران برسد و این لازمه نظام داشتن جهان است. به همان دلیلی که رحمت وحی بدون واسطه انجام نمی‌گیرد و همه مردم از جانب خدا به نبوّت برانگیخته نمی‌شوند و هیچ رحمت دیگر هم بدون واسطه واقع نمی‌شود، رحمت مغفرت هم بی‌واسطه ممکن نیست تحقق پیدا کند.

اگر فرضا هیچ دلیل نقلی بر شفاعت در دست نبود ناچار بودیم از راه عقل و براهین قاطعی از قبیل برهان امکان اشرف و نظام داشتن هستی به آن قائل شویم.

وقتی کسی وجود مغفرت خدا را بپذیرد، مبانی محکم عقلی، او را ناچار می‌سازد که بگوید جریان مغفرت باید از مجرای یک عقل کلّی یا یک نفس کلّی یعنی عقل و نفسی که دارای مقام ولایت کلیه الهیه است صورت گیرد؛ امکان ندارد که فیض الهی بیرون از قانون و حساب به موجودات برسد.

ولی خوشبختانه قرآن کریم ما را در اینجا نیز رهبری فرموده است؛ با ضمیمه کردن روایات اسلامی، خصوصا با توجه به آنچه در روایات معتبر و شامخ شیعه در باب ولایت کلیه رسول خدا و ائمه اطهار (علیهم السلام) و مراتب ولایت در طبقات پایین‌تر اهل ایمان رسیده است، چنین استنباط می‌کنیم که وسیله مغفرت تنها یک روح کلی نیست بلکه نفوس کلیه و جزئیه بشری با اختلاف مراتبی که دارند هر کدام سهمی از شفاعت دارند و این یکی از مهمترین معارف اسلام و قرآن است که تنها در مذهب مقدّس شیعه به وسیله ائمه اطهار و شاگردان مکتب آنها خوب توضیح داده شده است، لهذا از افتخارات این مذهب شمرده می‌شود.

شــرایط شــفاعت

با توجه به اینکه شفاعت همان مغفرت الهی است که وقتی به خداوند که منبع و صاحب خیرها و رحمتهاست نسبت داده می‌شود با نام «مغفرت» خوانده می‌شود و هنگامی که به وسائط و مجاری رحمت منسوب می‌گردد نام «شفاعت» به خود می‌گیرد، واضح می‌گردد که هر شرطی برای شمول مغفرت هست برای شمول شفاعت نیز هست. از نظر عقلی شرط مغفرت چیزی جز قابلیت

داشتن شخص برای آن نیست. اگر کسی از رحمت خدا محروم گردد صرفا به موجب قابل نبودن خود او است نه آنکه – معاذ اللّه – در رحمت خدا محدودیت و ضیقی باشد. رحمت خدا همچون اعتبار بانکی یک بازرگان نیست که محدود باشد. اعتبار رحمت الهی نامحدود است، ولی قابلها متفاوتند، ممکن است کسی بکلی فاقد قابلیت باشد و نتواند از رحمت خدا بهره‌ای بگیرد.

از نظر متون دینی این اندازه مسلّم است که کفر به خدا و شرک، مانع مغفرت است.

قرآن کریم می‌فرماید:

انّ اللّه لا یغفر ان یشرك به و یغفر مادون ذلك لمن یشاء[1].

«خدا شرک را نمی‌آمرزد، و آنچه پایین‌تر از شرک است برای هر کسی که بخواهد می‌بخشد».

اگر ایمان از دست برود رابطه انسان با مغفرت یکباره بریده می‌شود و دیگر بهره‌برداری از این لطف عظیم امکان نخواهد داشت. زمانی که بر دل آدمی مهر کفر زده شود مانند ظرف در بسته‌ای می‌گردد که اگر در همه اقیانوسهای جهان فرو برده شود قطره‌ای آب به درون آن نخواهد رفت. وجود چنین فردی همچون شوره‌زاری می‌گردد که آب رحمت حق در آن بجای گل، بوته‌های خار پدید می‌آورد.

باران که در لطافت طبعش خلاف نیست در باغ، لاله روید و در شوره‌زار خس

اگر در شوره‌زار، گل نمی‌روید، از کمبود باران نیست؛ از قابل نبودن زمین است.

قرآن کریم سعه رحمت پروردگار را از زبان حاملین عرش چنین بیان می‌کند:

الّذین یحملون العرش و من حوله یسبّحون بحمد ربّهم و یؤمنون به و یستغفرون للّذین آمنوا ربّنا وسعت کلّ شيء رحمة و علما فاغفر للّذین تابوا و اتّبعوا سبیلك و قهم عذاب الجحیم[2].

---

۱. نساء/ ۱۱۶

۲. غافر/ ۷

«حاملین عرش و آنان که در گرد عرشند به حمد و تسبیح پروردگارشان اشتغال دارند و به وی مؤمنند و برای کسانی که ایمان دارند آمرزش می‌طلبند که: پروردگارا رحمت و دانش تو همه چیز را فرا گرفته است پس بیامرز آنان را که بسوی تو باز آمده‌اند و راه تو را پیروی نموده‌اند و آنان را از عذاب دوزخ حفظ فرما.»

از این آیه کریمه می‌توان هم نامحدود بودن رحمت خدا را فهمید، و هم شرط اساسی لیاقت برای استفاده از مغفرت را.

از آیات کریمه قرآن چنین استنباط می‌گردد که ایمان به خدا شرط لازم و ضروری نیل به شفاعت و مغفرت است ولی شرط کافی نیست، هیچکس هم نمی‌تواند جمیع شرایط را به صورت قطعی بیان کند، خدا خودش می‌داند و بس. در آیه‌ای که مغفرت گناهانی دیگر غیر شرک را نوید می‌دهد قید «لمن یشاء» وجود دارد و در آیات شفاعت هم قید «**و لا یشفعون الّا لمن ارتضي**»[1] (شفاعت نمی‌کنند مگر برای کسی که خدا بپسندد) هست و این هر دو به یک معنی است؛ گویی قرآن نخواسته است که همه شرایط شمول شفاعت را بطور صریح بیان کند، خواسته است قلوب را در میان خوف و رجاء نگهدارد. از اینجا می‌توان فهمید که اشکالی که می‌گوید عقیده به شفاعت موجب تجرّی است، ناوارد است.

شـــفاعت از آن خـــدا است

فرق اساسی شفاعت واقعی و حقیقی با شفاعت باطل و نادرست در این است که شفاعت واقعی از خدا شروع می‌شود و به گناهکار ختم می‌گردد، و در شفاعت باطل عکس آن فرض شده است.

در شفاعت حقیقی، مشفوع عنده، یعنی خداوند، برانگیزاننده وسیله یعنی شفیع است؛ و در شفاعت باطل، مشفوع له، یعنی گناهکار، برانگیزاننده او است. در شفاعتهای باطل که نمونه آن در دنیا وجود دارد، شفیع، صفت وسیله بودن را از ناحیه مجرم کسب کرده است، زیرا او است که وسیله را برانگیخته و به شفاعت وادار کرده است، او است که وسیله را وسیله قرار داده است. ولی در شفاعتهای حق که نسبت دادن آن به انبیاء و اولیاء و مقرّبان درگاه الهی صحیح است، وسیله بودن شفیع از

---

۱. انبیاء/ ۲۸

ناحیه خداست، خداست که وسیله را وسیله قرار داده است. به عبارت دیگر: در شفاعت غلط، شفیع تحت تأثیر مشفوع له (گناهکار) قرار می‌گیرد و مشفوع عنده (صاحب قدرت) تحت تأثیر شفیع قرار می‌گیرد، ولی در شفاعت صحیح برعکس است؛ مشفوع عنده (صاحب قدرت خدا) علت مؤثر در شفیع اوست، و شفیع تحت تأثیر او، و به خواست او در گناهکار مؤثر واقع می‌شود. سلسله جنبان رحمت، در نوع غلط شفاعت، گناهکار است و در نوع صحیح آن، مشفوع عنده (خدا) است.

صدر المتألّهین در تفسیر سوره «حدید» بیانی لطیف و علمی دارد در تفکیک میان شفاعت باطل و شفاعت درست و اینکه چگونه است که در نظام این جهان آنچه را که شفاعت باطل می‌نامیم وجود دارد و در نظام اخروی وجود ندارد و محال است وجود داشته باشد.

ایشان با تعمیمی که به بحث می‌دهند، مسأله علل ذاتی و علل اتفاقی و مسأله غایات ذاتی و غایات بالعرض را طرح می‌کنند و وارد بحث می‌شوند که چگونه می‌شود در این جهان (اختصاص به جامعه بشری ندارد) گاهی علل اتفاقیه، سرنوشت چیزی را معین می‌کند و یا یک چیز از وصول به غایت ذاتی محروم می‌ماند و تنها به غایت بالعرض می‌رسد، ولی جهان آخرت، از تأثیرات علل اتفاقی و غایات عرضی برکنار است. نظر به اینکه سطح بحث خیلی بالاست از شرح و بسط آن خودداری می‌کنیم و اهل فضل را به بیانات خود صدر المتألّهین در مواضع مختلف تفسیرش ارجاع می‌کنیم.

آیاتی از قرآن کریم که می‌گوید امکان ندارد شفاعت بدون اذن خدا صورت بگیرد ناظر به همین نکته است؛ مخصوصا در این باره تعبیری فوق‌العاده جالب و عجیب دارد که می‌فرماید:

قل للّه الشّفاعة جمیعا[1].

«بگو شفاعت، تمامی مخصوص خداست».

این آیه در کمال صراحت، شفاعت و وساطت را تأیید می‌کند و در کمال صراحت همه شفاعتها را از خدا و متعلق به خدا می‌داند؛ زیرا خداست که شفیع را، شفیع قرار می‌دهد. این آیه ممکن است تنها ناظر به شفاعتی باشد که در قیامت صورت می‌گیرد و

---

۱ زمر / ۴۴

به اصطلاح مربوط به «قوس صعودی» باشد، ممکن هم هست که شامل مطلق واسطه‌ها و وساطتهای رحمت باشد، یعنی شامل «قوس نزولی» هم باشد؛ به عبارت دیگر ممکن است شامل تمام نظام سببی و مسبّبی جهان باشد؛ به هر حال از آن جهت که به شفاعت اخروی مربوط است، به این معنی است که مجرم بدون خواست خدا قدرت شفیع برانگیختن ندارد و شفیع بدون اذن او قدرت دم زدن ندارد.

برهان این مطلب از لحاظ عقلی این است که در فلسفه الهی ثابت شده است که «واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات و الحیثیات است»، یعنی همانطوری که واجب الوجود در ذات خود، معلول غیر نیست، در صفات و افعال خود نیز امکان ندارد که تحت تأثیر علتی قرار گیرد؛ او مؤثر محض است و از هیچ چیزی انفعال و تأثر پیدا نمی‌کند.

توحیـــد و توسّـلات

از آنچه گفتیم نکته‌ای عالی و مهم در توحید عبادتی به دست می‌آید. آن نکته این است که در توسل و استشفاع به اولیاء خدا اول باید تحقیق کرد که به کسی و از کسی باشد که خداوند او را وسیله قرار داده است. قرآن کریم می‌فرماید:

یا ایها الّذین آمنوا اتّقوا اللّه و ابتغوا الیه الوسیلة[۱].

بطور کلی، توسل به وسائل و تسبّب به اسباب، با توجه به اینکه خداست که سبب را آفریده است و خداست که سبب را سبب قرار داده است و خداست که از ما خواسته است از این وسائل و اسباب استفاده کنیم به هیچ وجه شرک نیست، بلکه عین توحید است. در این جهت، هیچ فرقی میان اسباب مادی و اسباب روحی، میان اسباب ظاهری و اسباب معنوی، میان اسباب دنیوی و اسباب اخروی نیست؛ منتهای امر، اسباب مادی را از روی تجربه و آزمایش علمی می‌توان شناخت و فهمید که چه چیز سبب است؟ و اسباب معنوی را از طریق دین، یعنی از طریق وحی، و از طریق کتاب و سنّت باید کشف کرد.

ثانیا هنگامی که انسان متوسل می‌شود یا استشفاع می‌کند باید توجهش به خدا، و از خدا به وسیله و شفیع باشد، زیرا چنانکه گفتیم شفاعت واقعی آن است که

---

۱. مائده/ ۳۵

مشفوع عنده، شفیع را برانگیخته است برای شفاعت، و چون خدا خواسته و رضایت داده است شفیع شفاعت می‌کند، برخلاف شفاعت باطل که توجه اصلی به شفیع است برای اینکه اثر بر روی مشفوع عنده بگذارد، لهذا مجرم در این وقت همه توجهش به شفیع است که برود با قدرت و نفوذی که در مشفوع عنده دارد او را راضی گرداند. پس اگر توجه اصیل به شفیع باشد و از ناحیه توجه به خدا پیدا نشده باشد شرک در عبادت خواهد بود.

فعل خدا، دارای نظام است. اگر کسی بخواهد اعتناء به نظام آفرینش نداشته باشد گمراه است. به همین جهت است که خدای متعال گناهکاران را ارشاد فرموده است که در خانه رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) بروند و علاوه بر این که خود طلب مغفرت می‌کنند، از آن بزرگوار بخواهند که برای ایشان طلب مغفرت کند.

قرآن کریم می‌فرماید:

و لو انّهم اذ ظلموا انفسهم جاؤوك فاستغفروا اللّه و استغفر لهم الرّسول لوجدوا اللّه توّابا رحیما[1].

«و اگر ایشان هنگامی که (با ارتکاب گناه) به خود ستم کردند، نزد تو می‌آمدند و از خدا آمرزش می‌خواستند و پیامبر هم برای ایشان طلب مغفرت می‌کرد، خدا را توبه پذیر مهربان می‌یافتند.»

آری، به عمل صالح و تقوای فقط نمی‌توان تکیه کرد؛ همانطوری که رسول اکرم (ص) در آخرین روزهای زندگی پاکشان فرمودند: «نجات دهنده‌ای نیست جز عمل و دیگر رحمت خدا».

پاســـخ ایرادهـا

با تفسیری که از شفاعت مغفرت کردیم پاسخ ایرادهای شفاعت به این ترتیب به دست می‌آید:

۱. شفاعت نه با توحید عبادتی منافات دارد و نه با توحید ذاتی، زیرا رحمت شفیع چیزی جز پرتوی از رحمت خدا نیست و انبعاث شفاعت و رحمت هم از ناحیه پروردگار است. (جواب اشکال اول و دوم).

۱. نساء/ ۶۴

۲. همانطوری که اعتقاد به مغفرت خدا موجب تجرّی نمی‌گردد و تنها ایجاد امیدواری می‌کند، اعتقاد به شفاعت هم موجب تشویق به گناه نیست. توجه به این نکته که شرط شمول مغفرت و شفاعت، مشیت خدا و رضای او است روشن می‌کند که اثر این اعتقاد تا این اندازه است که دلها را از یأس و نومیدی نجات می‌دهد و همواره بین خوف و رجاء نگه می‌دارد. (جواب اشکال سوم).

۳. شفاعت بر دو نوع است: باطل و صحیح. علت اینکه در برخی از آیات قرآن شفاعت مردود شناخته شده و در برخی دیگر اثبات شده است وجود دو نوع تصور از شفاعت است؛ قرآن خواسته است اذهان را از شفاعت باطل، متوجه شفاعت صحیح بفرماید. (جواب اشکال چهارم).

۴. شفاعت با اصل عمل منافات ندارد؛ زیرا عمل به منزله علت قابلی، و رحمت پروردگار به منزله علت فاعلی است. (جواب اشکال پنجم)

۵. در شفاعت صحیح، تصور این که خدا تحت تأثیر قرار گیرد وجود ندارد، زیرا شفاعت صحیح جریانی است از بالا به پایین. (جواب اشکال ششم).

۶. در شفاعت، و همچنین در مغفرت، استثناء و بی‌عدالتی وجود ندارد؛ رحمت پروردگار نامحدود است و هر که محروم است از آن جهت است که قابلیت را بکلی از دست داده است؛ یعنی محرومیت از ناحیه قصور قابل است. (جواب اشکال هفتم).

۹

عمل خیر از غیر مسلمان

طـرح بحث

یکی از مسائلی که در بحث «عدل الهی» مورد گفتگو قرار می‌گیرد مسأله «اعمال خیر غیر مسلمانان» است.

امروز این سؤال در میان طبقات مختلف از جاهل و عالم، بیسواد و تحصیلکرده مطرح است که آیا کارهای خیر افراد غیر مسلمان مقبول است یا غیر مقبول، اگر مقبول است پس چه فرق می‌کند که انسان مسلمان باشد یا نباشد، عمده این است که در دنیا کار خیر بکند، فرضا مسلمان نبود و یا هیچ دینی نداشت زیانی نکرده است؛ و اگر غیر مقبول است و یکسره پوچ و باطل است و اجر و پاداشی نزد خدا ندارد با عدل الهی چگونه سازگار است؟

عین این پرسش از نظر تشیع در دائره اسلام می‌تواند مطرح شود: آیا عمل مسلمان غیر شیعه مقبول درگاه الهی است یا پوچ و باطل است؟ اگر مقبول درگاه الهی است پس چه فرق می‌کند انسان مسلمان شیعه باشد یا مسلمان غیر شیعه، عمده این است که انسان مسلمان باشد، فرضا شیعه نبود و ولایت اهل البیت را نداشت زیانی نکرده است، و اگر مقبول نیست با عدل الهی چگونه سازگار است؟

در گذشته، این مسأله فقط در میان فلاسفه و در کتب فلسفی مورد بحث و گفتگو واقع می‌شد ولی در زمان ما به میان همه طبقات کشیده شده است؛ کمتر کسی را می‌توان یافت که لااقل در ذهن خود و برای خود این مسأله را طرح نکند.

فلاسفه الهی از این دیدگاه بحث می‌کردند که اگر بنا شود همه مردمی که از دین خارجند اهل شقاء و عذاب الهی باشند لازم می‌آید که در نظام هستی غلبه با شر و قسر باشد؛ در حالی که این مطلب از اصول قاطع و مسلّم است که اصالت و غلبه برای سعادتها و خیرهاست نه برای بدبختیها و شرور.

بشر، گل سرسبد آفرینش است؛ همه چیز دیگر برای خاطر او (البته به مفهوم صحیحی که حکیمان از این مطلب درک می‌کنند نه به مفهومی که معمولاً کوته نظران می‌اندیشند) خلق شده است. اگر بنا باشد که بشر خودش برای دوزخ آفریده شده باشد یعنی مآل اکثریت انسانها دوزخ باشد پس باید اعتراف کرد که خشم خدا بر رحمتش می‌چربد، زیرا اکثریت مردم از دین حق بیگانه هستند؛ تازه آنها هم که به دین حق مشرّفند، از لحاظ عمل دچار ضلالت و انحرافند. این بود طرح بحث در نزد فیلسوفان.

قریب نیم قرن است که بر اثر سهولت ارتباطات میان ملل مسلمان و غیر مسلمان و ازدیاد وسائل ارتباطی و بالا رفتن میزان مراوده ملتها با یکدیگر، این مسأله در میان عموم طبقات، خصوصا طبقه به اصطلاح روشنفکر مورد پرسش و گفتگو است که آیا شرط حتمی قبول شدن اعمال صالح، اسلام و ایمان است؟

اینها وقتی که در زندگی بعضی از مخترعین و مکتشفین بشر در عصر اخیر که مسلمان نیستند ولی خدمات بسیار ارزنده‌ای به بشریت کرده‌اند، مطالعه می‌کنند و آنها را لایق پاداش می‌یابند و از طرف دیگر قبلا چنین می‌اندیشیده‌اند که عمل غیر مسلمان مطلقا هبا و هدر است، سخت دچار تردید و اضطراب می‌گردند. بدین ترتیب مسأله‌ای که سالها در قلمروی خاص فیلسوفان بود به میان محافل عامّه مردم پا گذاشت و به صورت اشکالی در مسأله عدل الهی درآمد.

البته این اشکال مستقیما مربوط به عدل الهی نیست؛ این اشکال مربوط به دید اسلام درباره انسان و اعمال انسان است و از این نظر با عدل الهی مربوط می‌گردد که به نظر می‌رسد اینگونه دید و اظهار نظر درباره انسان و اعمال او و معامله حق متعال با او برخلاف موازین عدل الهی است.

من در تماسهایی که با جوانان و دانشجویان داشته و دارم با طرح این پرسش زیاد روبرو شده‌ام؛ گاهی می‌پرسند آیا مخترعین و مکتشفین بزرگ با اینهمه خدمات شایانی که نسبت به بشریت انجام داده‌اند به جهنّم می‌روند؟ آیا پاستور و ادیسون و امثالشان جهنّمی هستند و مقدّسین بیکاره‌ای که عمری را به بطالت در گوشه مسجد بسر برده‌اند بهشتی هستند؟ آیا خدا بهشت را فقط برای ما شیعه‌ها ساخته است؟

به خاطر دارم روزی یکی از همشهریهای من که مرد مسلمان و متدینی است به تهران آمده بود و با من ملاقات داشت همین مسأله را مطرح می‌کرد.

این مرد سری به بیمارستان جذامیها در مشهد زده بود و از مشاهده پرستاران مسیحی‌ای که صمیمانه (لااقل به عقیده او) به جذامیها خدمت می‌کردند به هیجان آمده و تحت تأثیر قرار گرفته بود و در همان حال این مسأله در ذهنش طرح و دچار شک شده بود.

توجه دارید که پرستاری از جذامی، کاری سخت و منفور و بسیار دشوار است. وقتی که این بیمارستان در مشهد تأسیس شد پزشکان، کمتر حاضر می‌شدند در آنجا خدمت کنند و کسی هم برای پرستاری آنها راضی نمی‌شد؛ در روزنامه‌ها برای استخدام پرستار دعوت بعمل آمد، در سراسر ایران حتی یک نفر هم به این دعوت پاسخ مثبت نداد؛ چند تن از دختران به اصطلاح «تارک دنیا» ی مسیحی از فرانسه آمدند و پرستاری جذامیها را به عهده گرفتند.

این مرد که اعمال بشر دوستانه و مراقبت صمیمانه آنان را نسبت به جذامیهایی که حتی مطرود پدر و مادر خویشند دیده بود سخت تحت تأثیر آنان قرار گرفته بود.

نقل می‌کرد که پرستاران مسیحی لباسهای بلند و گشادی پوشیده‌اند و غیر از چهره و دستها جایی از بدنشان نمایان نیست، هر کدام تسبیح بلندی- که شاید هزار دانه باشد- دارند، هر وقت از کار فراغت پیدا می‌کنند مشغول ذکر می‌شوند.

آنگاه این مرد با فکری پریشان و لحنی مضطرب می‌پرسید آیا این حرف درست است که مردم غیر مسلمان وارد بهشت نمی‌گردند؟

البته ما فعلا به این مطلب کاری نداریم که آن دختران مسیحی روی چه انگیزه‌ای آمده‌اند؟ آیا واقعا للّه و فی اللّه و محض انساندوستی دست به چنین کاری زده‌اند یا انگیزه‌ای دیگر درکار است؟ و البته نمی‌خواهیم بدبین باشیم، همچنانکه زیاد هم خوشبین نیستیم؛ غرض ما این است که این حوادث و جریانها افراد ما را در جریان یک پرسش جدّی قرار داده است.

در چند سال پیش در یک انجمن برای سخنرانی دعوت شده بودم. در آن انجمن طبق معمول خودشان از شرکت کنندگان درخواست می‌شد که اگر سؤالاتی دارند بنویسند تا در موقع مناسب جواب داده شود. آن سؤالات را در دفتری ثبت کرده بودند و آن دفتر را در اختیار من قرار دادند که موضوع سخنرانی خود را از میان آنها انتخاب کنم. من دیدم سؤالی که بیش از هر سؤال تکرار شده است همین است که آیا خداوند هر غیر مسلمانی را به جهنم می‌برد؟ آیا پاستور و ادیسون و کخ اهل عذاب خواهند

بود؟

از آن وقت من به اهمیت این مسأله از نظر اینکه افکار را تا چه حد به خود متوجه کرده پی بردم.

اکنون، ما در این بخش از کتاب، به خواست خدا به تحقیق این مسأله می‌پردازیم ولی قبل از ورود در آن، لازم است دو نکته را روشن کنیم تا موضوع بحث کاملا روشن گردد.

۱

جنــبه کلّی بحث

هدف این بحث این نیست که حساب اشخاص را روشن کنیم، مثلا معین کنیم که آیا پاستور اهل بهشت است یا اهل جهنم؟ ما چه می‌دانیم که افکار و معتقدات واقعی او چه بوده است؟ منویاتش چه بوده است؟ ملکات روحی و اخلاقی او چه بوده است؟ و حتی مجموع اعمال او چه بوده است؟ آشنایی ما با او در حدود خدمات علمی او است و بس.

اختصاص به پاستور ندارد، اصولا حساب اشخاص در دست خدا است، هیچکس حق ندارد درباره کسی بطور قاطع اظهار نظر کند که اهل بهشت است یا اهل دوزخ؟ اگر از ما بپرسند: آیا شیخ مرتضی انصاری (اعلی اللّه مقامه) با آن زهد و تقوا و ایمان و عمل شناخته شده‌اش حتما اهل بهشت است یا نه؟ پاسخ ما این است که آن اندازه که ما از آن مرد اطلاع داریم این است که در نظام علمی و عملی او، بدی سراغ نداریم، آنچه سراغ داریم خیر و نیکی است اما اینکه صددرصد بگوییم اهل بهشت است در اختیار ما نیست؛ خداست که بر همه ضمائر اشخاص، مطّلع است و تمام اسرار و خفایای نفوس را می‌داند و حساب خلائق نیز با او است. تنها درباره کسانی می‌توان بطور قاطع اظهار نظر کرد که از طریق اولیاء دین سرنوشت نهایی آنها اعلام شده است.

گاهی بعضی از مردم بحث می‌کنند که با فضیلت‌ترین علما و برترین آنها از لحاظ قرب به خدا کیست؟ مثلا سید بن طاووس؟ یا سید بحر العلوم؟ یا شیخ انصاری؟

گاهی از امامزاده‌ها می‌پرسند که کدامیک افضل است؟ مثلا آیا حضرت عبد العظیم در نزد خدا ارجمندتر است یا حضرت معصومه؟

زمانی، از یکی از مراجع تقلید استفتاء کرده بودند که آیا حضرت ابو الفضل (ع) افضل است یا حضرت علی اکبر (ع)؟ و برای اینکه سؤال را به صورت یک مسأله عملی طرح کرده باشند تا مرجع تقلید ناچار به جواب دادن شود پرسیده بودند اگر کسی گوسفندی را نذر افضل امامزاده‌ها کرده باشد تکلیف چیست؟ آیا حضرت ابوالفضل (ع) افضل است یا حضرت علی اکبر (ع)؟

روشن است که اینگونه بحثها نادرست است و پاسخ به این سؤالها نه وظیفه فقیه است و نه وظیفه غیر فقیه. تعیین مقامات بندگان خدا به عهده ما نیست، باید به خدا واگذار شود و جز خدا کسی نمی‌داند مگر از ناحیه خود خدا.

در صدر اسلام، مواردی پیش آمده که برخی از مسلمین از این قبیل اظهار نظرهای بیجا کرده‌اند و رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) از آنها جلوگیری فرموده‌اند.

وقتی که عثمان بن مظعون از دنیا رفت، زنی از انصار به نام «امّ علاء» که ظاهرا زن همان مردی بود که عثمان بن مظعون در خانه او می‌زیست و مهمان او بود، در حضور حضرت رسول خدا (ص) جنازه وی را مخاطب ساخته گفت:

هنیئا لك الجنّة.

«بهشت، تو را گوارا باد».

با اینکه عثمان بن مظعون، مرد جلیل القدری است و رسول اکرم در مرگ او سخت گریستند و خود را روی جنازه وی انداختند و او را بوسیدند؛ ولی از این اظهارنظر گستاخانه‌ای که آن زن کرد خشمگین شدند، با نگاهی غضب آلود متوجه وی شده فرمودند: از کجا می‌دانی؟ چرا ندانسته قضاوت می‌کنی؟ مگر به تو وحی شده است؟! مگر تو از حساب خلق خدا آگاهی؟! زن عرض کرد: یا رسول اللّه! وی همنشین شما و جنگجوی مجاهد شما بود. رسول اکرم (ص) جمله عجیبی در پاسخ وی فرمود که شایان دقت است. فرمود:

انّي رسول اللّه و ما ادري ما يفعل بي.

«من فرستاده خدایم و نمی‌دانم با من چگونه رفتار خواهد شد»[1].

---

۱. اسد الغابة - عثمان بن مظعون.

این جمله عین مضمون یکی از آیات کریمه قرآن است:

قل ما کنت بدعا من الرّسل و ما ادري ما یفعل بي و لا بکم[۱].

«بگو من، از میان پیامبران، نوظهور و تازه نیستم، و خبر ندارم که با من یا با شما چگونه رفتار می‌شود»[۲]

نظیر این جریان در مرگ سعد بن معاذ هم نقل شده است. در آن قضیه، وقتی که مادر سعد در بالین وی مشابه همین جمله را می‌گوید رسول اکرم (صلی اللّه علیه و آله و سلّم) می‌فرماید: ساکت باش، بر خدا حتم نکن: «لا تحتمی علی اللّه» یعنی از پیش خود در کاری که مربوط به خداست قضاوت حتمی نکن[۳].

۲

دینی جز اسلام پذیرفته نیست

نکته دیگری که قبل از ورود در اصل بحث می‌باید روشن گردد این است که بحث درباره نیکوکاریهای نامسلمانان را به دو گونه می‌توان طرح کرد و در حقیقت دو بحث است: یکی اینکه آیا دینی غیر دین اسلام مقبول است و یا دین مقبول منحصر به

---

۱. احقاف/ ۹

۲. ممکن است این اشکال در اذهان پدید آید که مفاد این آیه با آنچه مسلّم و قطعی میان مسلمین تلقّی شده است که رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) از مقام محمود خویش در قیامت و از شفاعت خویش برای برخی از گنهکاران اطلاع داده است منافات دارد؛ بلکه با وعده‌ای که در برخی آیات کریمه رسیده است از قبیل «و لسوف یعطیک ربّک فترضی» و یا «لیغفر لک اللّه ما تقدّم من ذنبک و ما تأخّر» منافات دارد.
جواب این است که مفاد آیه کریمه همانطور که از مضمون حدیث بالا نیز دانسته می‌شود این است که نتیجه اعمال انسان و بالاخره سرنوشت انسان که عاقبت به کجا می‌انجامد برای هیچکس قطعی و روشن نیست؛ فقط خداوند است که از عاقبت قطعی آگاه است و اگر دیگران آگاهی می‌یابند تنها به وسیله وحی الهی است. پس آیه‌ای که نفی می‌کند اطلاع بر سرنوشت نهایی را، مربوط است به اینکه پیغمبر یا کس دیگر با اتکاء و اطمینان به خود و عمل خود پیش بینی کند، و اما آیاتی که نشان می‌دهد پیغمبر اکرم از عاقبت امر خود و یا دیگران آگاه است به حکم وحی الهی است.

۳. بحار الانوار، چاپ آخوندی ج ۶ ص ۲۶۱؛ و چاپ کمپانی ج ۳ ص ۱۶۵.

اسلام است؟ و به عبارت دیگر: آیا آنچه لازم است فقط این است که انسان یک دینی داشته باشد و حداکثر این است که آن دین منتسب به یکی از پیغمبران آسمانی باشد و دیگر فرق نمی‌کند که کدامیک از ادیان آسمانی باشد، مثلا مسلمان یا مسیحی یا یهودی و حتی مجوسی باشد؟ یا اینکه در هر زمان دین حق یکی بیش نیست؟

بحث دیگر این است که پس از آنکه قبول کردیم که دین حق همواره یکی بیش نیست، نوبت به این مسأله می‌رسد که اگر کسی بدون داشتن دین حق، عمل نیکی را که واقعا نیک است و مورد امضاء دین حق نیز هست، انجام دهد آیا عمل او دارای پاداش خواهد بود یا نه؟ و به عبارت دیگر آیا شرط پاداش داشتن اعمال صالح، ایمان به دین حق است یا نه؟

آنچه در اینجا مورد بحث قرار می‌گیرد مسأله دوم است.

درباره مسأله اول اجمالًا می‌گوییم که دین حق در هر زمانی یکی بیش نیست و بر همه کس لازم است از آن پیروی کند.

این اندیشه که میان برخی از مدعیان روشنفکری، اخیرا رایج شده است که می‌گویند همه ادیان آسمانی از لحاظ اعتبار در همه وقت یکسانند اندیشه نادرستی است.

البته صحیح است که میان پیامبران خدا اختلاف و نزاعی وجود ندارد. پیامبران خدا همگی به سوی یک هدف و یک خدا دعوت می‌کنند. آنان نیامده‌اند که در میان بشر فرقه‌ها و گروههای متناقضی بوجود آورند.

ولی این سخن به این معنی نیست که در هر زمانی چندین دین حق وجود دارد و طبعا انسان می‌تواند در هر زمانی هر دینی را که می‌خواهد بپذیرد؛ بر عکس، معنای این سخن این است که انسان باید همه پیامبران را قبول داشته باشد و بداند که پیامبران سابق مبشّر پیامبران لاحق خصوصاً خاتم و افضلشان بوده‌اند و پیامبران لاحق مصدّق پیامبران سابق بوده‌اند؛ پس لازمه ایمان به همه پیامبران این است که در هر زمانی تسلیم شریعت همان پیامبری باشیم که دوره او است و قهراً لازم است در دوره ختمیه به آخرین دستورهایی که از جانب خدا به وسیله آخرین پیامبر رسیده است عمل کنیم و این، لازمه اسلام، یعنی تسلیم شدن به خدا و پذیرفتن رسالتهای فرستادگان او است.

بسیاری از مردم زمان ما طرفدار این فکر شده‌اند که برای انسان کافی است که خدا را بپرستد و به یکی از ادیان آسمانی که از طرف خدا آمده است انتساب داشته باشد، دستورهای آن را بکار بندد، شکل دستورها چندان اهمیتی ندارد؛ حضرت مسیح هم پیغمبر است، حضرت محمد هم پیغمبر است، اگر طبق آئین مسیح عمل کنیم

و هفته‌ای یک بار به کلیسا برویم صحیح است و اگر هم طبق آئین حضرت خاتم الانبیاء عمل کنیم و هر روزی پنج بار نماز بگزاریم درست است. اینان می‌گویند مهم این است که انسان به خدا ایمان داشته باشد و طبق یکی از برنامه‌های خدایی عمل کند.

جرج جرداق صاحب کتاب «الامام علی (ع)» و جبران خلیل جبران نویسنده معروف مسیحی لبنانی و افرادی مانند آنان دارای چنین ایده‌ای می‌باشند[1]. این دو نفر نسبت به حضرت رسول اکرم و حضرت امیر- و مخصوصا حضرت امیر- مانند یک مؤمن معتقد به آنها سخن می‌گویند.

بعضی می‌پرسند چگونه این افراد با وجود اعتقاد به امیر المؤمنین (علیه السلام) و پیغمبر اکرم (ص) باز هم مسیحی هستند؟ اینها اگر راستگو بودند، مسلمان شده بودند؛ چون مسلمان نشده‌اند پس معلوم می‌شود زیر کاسه، نیم کاسه‌ای است، نیرنگ می‌زنند؛ پس اینها در اظهار علاقه و عقیده به پیغمبر و علی صداقت ندارند.

پاسخ این است که اینان در اظهار علاقه و عقیده‌شان به پیغمبر و امیر المؤمنین بی‌صداقت نیستند اما طرز تفکر خاصی در التزام به ادیان دارند.

---

[1]. منطق جرج جرداق درباره رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) حاکی از این است که به نبوّت و نزول وحی بر آن حضرت ایمان داشته است و درباره علی (علیه السلام) نیز صد در صد معتقد است که مردی الهی بوده و او را در ردیف حضرت مسیح می‌شمارد ولی در عین حال از کیش مسیحیت دست نکشیده. جبران خلیل جبران درباره علی (علیه السلام) می‌گوید:

و فی عقیدتي انّ عليّ بن ابی طالب اوّل عربي جاور الرّوح الكلّية و سامرها.

«به عقیده من علی بن ابی طالب اولین عربی است که با روح کلی جهان تماس پیدا کرده و با او سخن گفته است».

وی به حضرت امیر حتی از حضرت رسول هم بیشتر اظهار علاقه می‌کند. وی درباره علی علیه السلام جملات برجسته و عجیبی دارد. این جمله از اوست که می‌گوید:

مات و الص+ّلوة بين شفتيه.

«علی مرد در حالی که نماز بین دو لبش بود».

هم او درباره آن حضرت می‌گوید:

«علی (ع) پیش از زمان خودش بود و من از این رمز آگاه نیستم که چرا روزگار گاهی افرادی را در زمانی پیش از زمان خودشان بوجود می‌آورد.»

اتفاقا این مطلب، مضمون جمله‌ای از خود آن حضرت می‌باشد. در خطبه ۱۴۹ می‌فرماید:

«غدا ترون ايامي، و يكشف لكم عن سرائري، و تعرفوننی بعد خلوّ مكانی و قيام غيري مقامي».

این افراد عقیده دارند که انسان به دین خاصی ملزم نیست، هر دین از ادیان را داشته باشد کافی است. لهذا اینان در عین مسیحی بودن، خود را دوستدار و مقرّب نزد علی (ع) می‌دانند و حتی معتقدند که آن حضرت نیز همین ایده آنان را داشته است. جرج جرداق می‌گوید: «علی بن ابی طالب اباء دارد از اینکه بر مردم لازم کند که حتما دین خاصی را بپذیرند»[1].

ولی ما این ایده را باطل می‌دانیم. درست است که در دین، اکراه و اجباری نیست: «لا اکراه فی الدّین»[2] ولی این سخن به این معنی نیست که دین خدا در هر زمانی متعدد است و ما حق داریم هر کدام را که بخواهیم انتخاب کنیم. چنین نیست؛ در هر زمانی یک دین حق وجود دارد و بس؛ هر زمان پیغمبر صاحب شریعتی از طرف خدا آمده مردم موظف بوده‌اند که از راهنمایی او استفاده کنند و قوانین و احکام خود را چه در عبادات و چه در غیر عبادات از او فرا گیرند تا نوبت به حضرت خاتم الانبیاء رسیده است. در این زمان اگر کسی بخواهد بسوی خدا راهی بجوید باید از دستورات دین او راهنمایی بجوید.

قرآن کریم می‌فرماید:

و من یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه و هو فی الاخرة من الخاسرین[3].

«و هر کس غیر از اسلام دینی بجوید هرگز از او پذیرفته نشود و او در جهان دیگر از جمله زیانکاران خواهد بود».

اگر گفته شود که مراد از اسلام، خصوص دین ما نیست بلکه منظور تسلیم خدا شدن است؛ پاسخ این است که البته اسلام همان تسلیم است و دین اسلام همان دین تسلیم است ولی حقیقت تسلیم در هر زمانی شکلی داشته و در این زمان، شکل آن همان دین گرانمایه‌ای است که به دست حضرت خاتم الانبیاء ظهور یافته است و قهرا کلمه اسلام بر آن منطبق می‌گردد و بس.

به عبارت دیگر لازمه تسلیم خدا شدن پذیرفتن دستورهای او است و روشن است که همواره به آخرین دستور خدا باید عمل کرد و آخرین دستور خدا همان چیزی است که آخرین رسول او آورده است.

---

۱. الامام علی- تحت عنوان (لا تعصب و لا اطلاق».

۲. بقره/ ۲۵۶

۳. آل عمران/ ۸۵

عمــل صالح منهای ایمــان

اکنون روشن گردید که اولًا بحث ما جنبه کلی و عمومی دارد، و درباره اشخاص نمی‌خواهیم قضاوت کنیم.

ثانیاً بحث در این نیست که آیا دین حق یکی است یا متعدد است؟ بلکه پذیرفته‌ایم که دین حق یکی است و هر کس موظف است آن را بپذیرد.

ثالثاً بحث در این است که اگر کسی بدون اینکه دین حق را بپذیرد عمل نیکی انجام دهد که دین حق آن را نیک می‌داند آیا برای او در مقابل عمل نیکی که انجام داده است اجر و پاداشی هست یا نه؟

مثلا دین حق احسان به خلق را توصیه و تأکید کرده است. خدمات فرهنگی از قبیل تأسیس مدارس و آموزشگاهها و تألیف و تعلیم و تدریس؛ خدمات بهداشتی از قبیل طبابت، پرستاری، تأسیس مؤسسات بهداشتی و غیره؛ خدمات اجتماعی از قبیل اصلاح ذات البین، کمک به مستمندان و از کار افتادگان، حمایت حقوق زیردستان، درگیری با متجاوزان و زورگویان و تقویت صفوف محرومان، و بالاخره اقامه عدل که غایت و هدف بعثت پیامبران است، فراهم کردن موجبات تسلّی خاطر دلشکستگان و مصیبت زدگان، و امثال اینها از این قبیل است؛ هر دینی و هر پیغمبری به اینها توصیه کرده است. به علاوه عقل و وجدان هر کسی به حسن و خوبی چنین اعمالی حاکم است.

اکنون می‌گوییم اگر شخص غیر مسلمانی اینچنین خدماتی انجام داد، آیا برای او پاداشی هست یا نه؟ دین حق می‌گوید امین باشید و دروغ نگویید؛ آیا اگر غیر مسلمانی اعمالش منطبق بر همین دستور باشد، پاداشی دریافت خواهد کرد یا نه؟ به عبارت دیگر آیا خیانت کردن و امین بودن، در مورد غیر مسلمان مساوی است یا نه؟ آیا زنا و نماز در مورد او برابر است (سواء صلّی ام زنی) یا نه؟ این است مسأله‌ای که مورد بحث ماست.

دو طــرز تفــکر

معمولا کسانی که داعیه روشنفکری دارند با قاطعیت می‌گویند هیچ فرقی میان مسلمان و غیر مسلمان، بلکه میان موحّد و غیر موحّد نیست؛ هر کس عمل نیکی انجام

دهد، خدمتی از راه تأسیس یک مؤسسه خیریه و یا یک اکتشاف و اختراع و یا از راه دیگر انجام دهد، استحقاق ثواب و پاداش از جانب خداوند دارد.

می‌گویند خداوند عادل است و خدای عادل میان بندگان خود تبعیض نمی‌کند؛ برای خداوند چه فرق می‌کند که بنده‌اش او را بشناسد یا نشناسد؛ به او ایمان داشته باشد یا نداشته باشد؛ خداوند هرگز به خاطر اینکه یک بنده‌ای با او رابطه آشنایی و دوستی ندارد، عمل نیک آن بنده را نادیده نمی‌گیرد و اجر او را ضایع نمی‌گرداند؛ و به طریق اولی اگر بنده‌ای خدا را بشناسد و عمل نیک انجام دهد ولی فرستادگان او را نشناسد و با آنها رابطه آشنایی و پیمان دوستی نداشته باشد خط بطلان روی عمل نیک او نمی‌کشد.

نقطه مقابل اینها دسته دیگری هستند که تقریبا همه مردم را مستحق عذاب می‌دانند و برای کمتر انسانی عمل مقبول و فرجام نیک معتقدند. اینها یک حساب ساده‌ای دارند، می‌گویند مردم یا مسلمانند و یا غیر مسلمان، غیر مسلمانها که تقریبا سه ربع مردم جهان را تشکیل می‌دهند به این جهت که مسلمان نیستند اهل دوزخند؛ مسلمانان نیز یا شیعه‌اند و یا غیر شیعه؛ غیر شیعه که تقریبا سه ربع مجموع مسلمانان را تشکیل می‌دهند به این جهت که شیعه نیستند اهل دوزخند؛ شیعیان نیز اکثریتشان- در حدود سه ربع- تنها اسم تشیع دارند و اقلیتی از آنها به اولین وظیفه خود که «تقلید» از یک مجتهد است آشنا هستند تا چه رسد به سایر وظائف که صحّت و تمامیت آنها موقوف به این وظیفه است؛ اهل تقلید هم غالبا اهل عمل نیستند. علیهذا بسیار اندکند کسانی که اهل نجات می‌باشند.

این بود منطق دو طرف، منطق آنان که تقریبا می‌توان گفت صلح کلی هستند، و منطق اینان که می‌توان گفت مظهر غضب الهی بشمار می‌روند و غضب را بر رحمت سبقت می‌دهند.

منطق سوم

در اینجا منطق سومی هست و آن منطق قرآن کریم است. قرآن کریم در این مسأله به ما فکری مغایر با آن دو فکر می‌دهد که کاملا مخصوص قرآن است. نظر قرآن نه با اندیشه گزاف روشنفکر مآبان ما تطبیق دارد و نه با تنگ نظری خشک مقدّسان ما. نظر قرآن بر منطقی خاص استوار است که پس از وقوف بر آن هر کسی اعتراف می‌کند که سخن صحیح در این زمینه جز آن نیست و این مطلب ایمان ما

را به این کتاب شگفت و عظیم زیاد می‌کند، می‌رساند که معارف عالی آن، مستقلّ از افکار زمینی مردم است و سرچشمه‌ای آسمانی دارد.

اینک ما دلائل هر یک از دو گروه متخاصم (روشنفکر مآب و مقدّس مآب) را آورده بررسی می‌کنیم تا با نقّادی آنها، به منطق سوم یعنی منطق قرآن در این مسأله و فلسفه خاص آن تدریجا نزدیک گردیم.

روشنفکرمآبها

این تیپ برای خود دو نوع دلیل می‌آورند: عقلی و نقلی.

۱. دلیل عقلی: برهان منطقی و دلیل عقلیی که می‌گوید عمل نیک از هر کس که صادر شود پاداش خواهد داشت بر دو مقدمه استوار است:

الف. اینکه خدای متعال با همه موجودات، نسبتی متساوی و یکسان دارد؛ نسبت خدا با همه زمانها و همه مکانها متساوی است؛ خدا همانگونه که در شرق هست، در غرب هم هست؛ همانطوری که در بالا هست در پایین هم هست؛ خدا در زمان حال هست و در زمان گذشته و آینده نیز بوده و خواهد بود؛ گذشته و حال و آینده برای خدا بی‌تفاوت است، همانطوری که بالا و پایین و شرق و غرب برای او یکسان است؛ بندگان و مخلوقات هم برای او یکسانند، او با هیچکس خویشاوندی و رابطه خصوصی ندارد؛ علیهذا نظر لطف و یا نظر غضب خداوندی به بندگان نیز یکسان است مگر آنکه از ناحیه بندگان تفاوتی درکار باشد[1].

---

[1]. **البته این سخن به این معنی نیست که اشیاء هم جملگی با خدا یکجور نسبت دارند و استحقاق آنها یکسان است. نسبت اشیاء با خدا یکسان نیست ولی نسبت خدا با اشیاء یکسان است. خدا به همه اشیاء یکجور نزدیک است ولی اشیاء در قرب و بعد نسبت به خدا متفاوت می‌باشند. در دعای افتتاح جمله جالبی در این‌باره هست؛ می‌خوانیم:**

الّذي بعد فلا يري، و قرب فشهد النّجوي.

در این جمله خدا چنین توصیف شده است:

«آن کسی که دور است و در نتیجه دیده نمی‌شود، و نزدیک است و در نتیجه نجواها و سخنان بیخ گوشی را گواه است».

در حقیقت، ما از او دوریم ولی او به ما نزدیک است. معماست؛ چگونه ممکن است دو چیز نسبت به هم از لحاظ قرب و بعد دو نسبت مختلف داشته باشند؟ بلی، در اینجا چنین است؛ خداوند به اشیاء نزدیک است ولی اشیاء به خداوند نزدیک نیستند، یعنی با نسبتهای مختلف دور یا نزدیکند.

←

علیهذا هیچکس بیجهت نزد خدا عزیز نیست و هیچکس هم بیدلیل خوار و مطرود نمی‌شود، خدا با کسی نسبت خویشاوندی و یا همشهری‌گری ندارد، هیچکس هم سوگلی و عزیز دردانه خدا نیست.

چون نسبت خدا با همه موجودات یکسان است دیگر دلیلی ندارد که عمل نیک از یک نفر مقبول باشد و از یک نفر دیگر مقبول نباشد؛ اگر اعمال یکسان باشند جزاء آنها هم یکسان خواهد بود، زیرا فرض این است که نسبت خدا با همه مردم یکسان است؛ پس عدالت ایجاب می‌کند خداوند به همه بندگانی که کار نیک انجام می‌دهند- اعمّ از مسلمان و غیر مسلمان- یکسان پاداش بدهد.

ب. مقدمه دوم اینکه: خوبی و بدی اعمال، قراردادی نیست بلکه واقعی است. به اصطلاح علمای کلام و علمای فنّ اصول فقه، «حسن» و «قبح» افعال، ذاتی است؛ یعنی کارهای نیک و زشت ذاتاً متمایزند؛ کارهای خوب ذاتاً خوب هستند و کارهای بد ذاتاً بدند. راستی، درستی، احسان، خدمت به خلق ... ذاتاً نیکند، و دروغ و دزدی و ستمگری طبعاً بدند. خوب بودن «راستی» و بد بودن «دروغ» نه بدان جهت است که خدا به آن امر کرده است و از این نهی کرده است؛ بلکه برعکس است، چون «راستی» خوب بوده است خدا به آن امر فرموده و چون «دروغ» بد بوده است خدا از آن نهی فرموده است. به عبارت کوتاه‌تر امر و نهی خدا تابع «حسن» و «قبح» ذاتی افعال است، نه برعکس.

از این دو مقدمه چنین نتیجه می‌گیریم که چون خداوند اهل تبعیض نیست و چون عمل نیک از هر کس نیک است، پس هر کس کار نیک بکند ضرورتاً و الزاماً از طرف خدای متعال پاداش نیک خواهد داشت.

عیناً به همین بیان در مورد کارهای زشت و گناه هم تفاوتی بین ارتکاب کنندگان نیست.

←

نکته جالبی که در این جمله هست این است که وقتی خدا را به دوری توصیف می‌کند صفتی از صفات مخلوقات را شاهد آن ذکر می‌کند و آن دیدن است: «کسی نمی‌تواند او را ببیند» و زمانی که خدا را به قرب توصیف می‌کند صفتی از صفات خدا را دلیل آن می‌آورد و آن حضور و آگاهی خداست. آنجا که سخن از کار ماست، خدا را به دوری نسبت می‌دهیم و آنجا که سخن از کار او است صفت قرب را به او نسبت می‌دهیم.

سعدی نیکو آورده است:

یار نزدیک‌تر از من به من است — و این عجب‌تر که من از وی دورم
چه کنم با که توان گفت که دوست — در کنار من و من مهجورم

۲. دلیل نقلی: قرآن کریم در آیات بسیاری اصل عدم تبعیض میان بشر را در پاداش داشتن عمل خیر و کیفر داشتن عمل شر- که در استدلال عقلی فوق، ذکر شد- تأیید می‌کند. قرآن با یهودیان که دارای فکر تبعیض بودند سخت مبارزه کرده است. یهودیها معتقد بودند- و هم اکنون نیز معتقدند- که نژاد اسرائیل محبوب خداست، می‌گفتند ما پسران خدا و دوستان وی هستیم، فرضا خدا ما را به جهنم ببرد برای مدت محدودی بیش نخواهد بود. قرآن اینگونه افکار را «آرزوها» و خیالات باطل می‌نامد و سخت با آن به مبارزه برخاسته است. قرآن مسلمانانی را که دچار اینگونه غرورها شده‌اند نیز تخطئه فرموده است. اینک قسمتی از آیات قرآن در این زمینه:

۱. **و قالوا لن تمسّنا النّار الّا ایاما معدودة، قل اتّخذتم عند اللّه عهدا فلن یخلف اللّه عهده ام تقولون علي اللّه ما لا تعلمون. بلي من کسب سیئة و احاطت به خطیئته فاولئك اصحاب النّار هم فیها خالدون. و الّذین آمنوا و عملوا الصّالحات اولئك اصحاب الجنّة هم فیها خالدون**[1].

«و گفتند- منظور یهود است- که ابدا به ما آتش دوزخ اصابت نمی‌کند و اگر بکند ایام محدودی بیش نخواهد بود. بگو آیا در این باره از خدا پیمانی گرفته‌اید؟- البته اگر پیمان داشته باشید خدا خلف عهد نمی‌کند- یا اینکه چیزی را که نمی‌دانید به خدا می‌بندید؟ مطمئن باشید کسی که گناه فراهم می‌سازد و خطاهایش بر او احاطه کرده‌اند برای همیشه همنشین و همدم آتش خواهد بود. و کسانی که ایمان دارند و کارهای نیک بجا می‌آورند اهل بهشتند و در آن جاوید خواهند بود.»

۲. قرآن در جای دیگر در پاسخ همین پندار یهود می‌گوید:

و غرّهم فی دینهم ما کانوا یفترون. فکیف اذا جمعناهم لیوم لا ریب فیه و وفّیت کلّ نفس ما کسبت و هم لا یظلمون[2].

«افتراهایشان موجب غرور ایشان در عقاید دینی شده است؛ پس چگونه‌اند زمانی که برای روزی بی‌تردید- رستاخیز- جمعشان کنیم و به هر کس آنچه گرد آورده تمام و کمال پرداخته گردد بی‌آنکه به کسی ستم شود».

---

۱. بقره/ ۸۰- ۸۲

۲. آل عمران/ ۲۴- ۲۵

۳. در جای دیگر، مسیحیها هم به یهود افزوده شده‌اند و جمعا مورد تخطئه قرآن قرار گرفته‌اند:

و قالوا لن يدخل الجنّة الّا من كان هودا او نصاري، تلك امانيهم، قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين. بلي من اسلم وجهه للّه و هو محسن فله اجره عند ربّه و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون[1].

«و گفتند جز یهودی یا نصرانی کسی داخل بهشت نمی‌شود. این «آرزوها» ی ایشان است. بگو اگر راستگویید دلیلتان را بیاورید. چرا، هر کس که خویشتن را تسلیم خدا کند و نیکوکار باشد اجرش در نزد خدایش محفوظ است و بر این دسته ترس و بیمی نیست و غمین نیز نخواهند گشت.»

۴. در سوره نساء، مسلمانان هم به یهود و نصاری ضمیمه شده‌اند. قرآن کریم اندیشه تبعیضهای بی‌جهت را از هر کس که باشد می‌کوبد. گویی مسلمانان از افکار اهل کتاب متأثر شده و در برابر ادعای آنان که خود را عزیز بلا جهت می‌پنداشتند، اینان هم چنین ادعائی را در مورد خود روا داشته بودند. قرآن کریم در ابطال این خیالهای خام چنین می‌فرماید:

ليس بامانيكم و لا امانيّ اهل الكتاب، من يعمل سوءا يجز به و لا يجد له من دون اللّه وليا و لا نصيرا. و من يعمل من الصّالحات من ذكر او انثي و هو مؤمن فاولئك يدخلون الجنّة و لا يظلمون نقيرا[2].

«به آرزوهای شما نیست، به آرزوهای اهل کتاب هم نیست، هر کس کار زشتی مرتکب شود کیفر داده می‌شود و در برابر خدا حامی و مدافعی از برای خویش نمی‌یابد، و هر کس از کارهای نیک بهره بگیرد- خواه مرد باشد یا زن- اینچنین کسان در صورتی که با ایمان باشند وارد بهشت می‌گردند و ذره‌ای مورد ستم قرار نمی‌گیرند.»

۵. گذشته از آیاتی که قربها و عزتهای بی‌جهت را محکوم می‌کند، آیات دیگری هست که مضمونش این است که خدای متعال اجر هیچ کار نیکی را ضایع نمی‌کند.

---

۱. بقره/ ۱۱۱- ۱۱۲

۲. نساء/ ۱۲۳- ۱۲۴

این آیات نیز دلیل قبولی عمل خیر عموم مردم- اعمّ از مسلمان و غیر مسلمان- گرفته شده است. در سوره «زلزلت» می‌خوانیم:

فمن یعمل مثقال ذرّة خیرا یره، و من یعمل مثقال ذرّة شرّاً یره[۱].

«هر کس که هموزن ذره‌ای- یعنی کوچکترین شیء محسوس- کار نیک کند، آن کار را می‌بیند و هر کس که هموزن ذره‌ای کار بدی مرتکب شود نیز آن کار را می‌بیند.»

در جای دیگر می‌فرماید:

انّ اللّه لا یضیع اجر المحسنین[۲].

«همانا خدا اجر نیکوکاران را ضایع نمی‌فرماید».

در جای دیگر می‌فرماید:

انّا لا نضیع اجر من احسن عملا[۳].

«ما اجر کسی که عملی را نیک انجام داده است ضایع نمی‌کنیم».

لحن این آیات طوری است که آنها را از عمومات غیر قابل تخصیص قرار می‌دهد.

علمای علم اصول می‌گویند: برخی از عامها استثناء ناپذیر و غیر قابل تخصیصند؛ یعنی لحن و لسان عام طوری است که تخصیص بردار و استثناء پذیر نیست. وقتی گفته می‌شود «ما اجر نیکوکار را ضایع نمی‌کنیم» معنایش این است که مقام خدایی ما ایجاب می‌کند که عمل نیک را حفظ کنیم پس محال است که خدا در یک جا از مقام خدایی خود دست بردارد و عمل نیکی را ضایع سازد.

۶. آیه دیگری هست که در این بحث، زیاد مورد استناد قرار می‌گیرد و گفته می‌شود که صریح در مدعاست:

---

۱. زلزلت (زلزال)/ ۷- ۸

۲. توبه/ ۱۲۰

۳. کهف/ ۳۰

انّ الّذین آمنوا و الّذین هادوا و الصّابئون و النّصاري من آمن باللّه و الیوم ای‌خر و عمل صالحا فلا خوف علیهم و لا هم یحزنون[۱].

«آنان که ایمان آورده‌اند (یعنی مسلمانها) و یهودیان و صابئین و نصرانیها، همه کسانی که ایمان به خدا و روز رستاخیز داشته باشند و کار شایسته بجا آورند، بی‌خوف و واهمه خواهند بود و غمگین نیز نمی‌گردند.»

در این آیه، برای رستگاری و ایمنی از عذاب خدا سه شرط ذکر شده است: ایمان به خدا، ایمان به روز رستاخیز، و عمل نیک؛ قید دیگری نشده است.

برخی از روشنفکر مآبها پا فراتر نهاده و گفته‌اند که هدف انبیاء دعوت به عدالت و نیکوکاری است و بنابر قانون «**خذ الغایات و اترك المبادي**» (هدف را بگیر و مقدمات را رها کن) باید بگوییم که عدالت و نیکوکاری حتی از مردمان کافر به خدا و قیامت هم مقبول است. بنابراین کسانی که منکر خدا و قیامتند ولی خدمات بزرگ فرهنگی، بهداشتی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی به بشریت تقدیم می‌دارند دارای اجر بزرگی خواهند بود.

البته اینها به آیاتی از قبیل «انّا لا نضیع اجر من احسن عملا» و یا «**فمن یعمل مثقال ذرّة خیرا یره**» می‌توانند استدلال کنند اما آیاتی از قبیل آیه فوق خلاف مدعای آنها را بیان می‌کند.

اکنون دلائل گروه دیگر را ملاحظه کنیم:

سختگیر‌ها

در قبال روشنفکران گشاد باز که مدعیند عمل خیر از هر کس در هر وضع و حالی که باشد مقبول درگاه خداست مقدسان سختگیر قرار گرفته‌اند و اینها درست در نقطه مقابل آنها موضعگیری کرده‌اند. اینها می‌گویند: محال است که عملی از غیر مسلمان پذیرفته باشد. اعمال کافران و همچنین مسلمانان غیر شیعه یک پول هم ارزش ندارد. کافر و مسلمان غیر شیعه، خودش مردود و مطرود است پس عملش به طریق اولی مردود است. این گروه نیز دو دلیل می‌آورند: عقلی و نقلی.

---

۱. مائده/ ۶۹

۱. دلیل عقلی: دلیل عقلی این گروه این است که اگر بنا باشد اعمال غیر مسلمان و یا مسلمان غیر شیعه مقبول درگاه الهی باشد پس فرق میان مسلمان و غیر مسلمان، و همچنین فرق میان شیعه و غیر شیعه چیست؟ فرق میان آنها یا باید به این ترتیب باشد که اعمال نیک از مسلمان و شیعه مقبول باشد و از نامسلمان و یا مسلمان غیر شیعه مقبول نباشد، یا به این ترتیب که اعمال بد در مسلمانان شیعه عقاب نداشته باشد و در غیر آنها عقاب داشته باشد. اما اگر بنابراین باشد که اعمال نیک هر دو گروه پاداش نیک داشته باشد و اعمال بد هر دو گروه کیفر داشته باشد پس فرق میان آنها چه خواهد بود؟ و اثر اسلام و تشیع در این فرض چه می‌تواند باشد؟ تساوی کافر و مسلمان و همچنین تساوی شیعه و غیر شیعه در حساب اعمال، معنایش جز این نیست که اساسا اسلام و تشیع چیز زائد و لغو و غیر لازمی است.

۲. دلیل نقلی: علاوه بر استدلال فوق، این دسته به دو آیه از قرآن کریم و پاره‌ای از روایات و احادیث استدلال می‌کنند.

در پاره‌ای از آیات قرآن، تصریح شده که عمل کافر غیر مقبول است؛ همچنان که در روایات بسیاری وارد است که عمل غیر شیعه یعنی عمل کسی که ولایت اهل البیت را ندارد مقبول نیست.

در سوره مبارکه ابراهیم، خدا اعمال کفّار را به خاکستری تشبیه می‌کند که به وسیله تندبادی پراکنده شود و از دست برود:

مثل الّذین کفروا بربّهم اعمالهم کرماد اشتدّت به الرّیح فی یوم عاصف لا یقدرون ممّا کسبوا علي شيء، ذلك هو الضّلال البعيد[۱].

«مثل کافران اینگونه است که کارهای ایشان همچون توده خاکستری است که در یک روز طوفانی دستخوش باد سختی گردد؛ بر چیزی از آنچه فراهم کرده‌اند دست نمی‌یابند؛ آن است گمراهی عمیق».

در آیه‌ای از سوره مبارکه نور، اعمال کافران به سرابی تشبیه شده است که «آب نما» است ولی از نزدیک هیچ است.

این آیه می‌فرماید: خدمات بزرگی که چشمها را خیره می‌کند و در نظر برخی از

---

۱. ابراهیم/ ۱۸

ساده‌لوح‌ها حتی از خدمات انبیاء هم بزرگتر است اگر با ایمان به خدا توأم نباشد هیچ و پوچ است و عظمت آن، خیالی بیش نیست، همچنان که سراب. اینک متن آیه کریمه:

و الّذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعة یحسبه الظّمآن ماء حتّي اذا جاءه لم یجده شیئا و وجد اللّه عنده فوفّیه حسابه، و اللّه سریع الحساب[1].

«و کافران کارهایشان همچون سرابی در بیابان است که شخص تشنه آن را آب می‌پندارد، تا وقتی که نزدیک آن بیاید می‌بیند که هیچ نیست؛ و خدا را در آنجا می‌یابد که به حساب وی می‌رسد و خدا بی‌درنگ حساب را تصفیه می‌کند.»

این، مثل کار نیک کافران است که به نظر نیک می‌آید، وای از اعمال بد ایشان. مثل آن را در آیه بعد چنین می‌خوانیم:

او کظلمات فی بحر لجّيّ یغشاه موج، من فوقه موج، من فوقه سحاب، ظلمات بعضها فوق بعض، اذا اخرج یده لم یکد یراها، و من لم یجعل اللّه له نورا فما له من نور.

«یا همچون پاره‌های ظلمت در دریایی ژرف، که آن را موجی که روی آن موجی است فرا گیرد، و در بالا ابری قرار گرفته باشد؛ وقتی آدمی دست خویش را بیرون آورد نتواند آن را ببیند. هر که را خدا روشنی ندهد، هیچ روشنی ندارد.»

از ضمیمه ساختن این آیه با آیه قبل چنین استنباط می‌کنیم که اعمال نیک کافران با همه ظاهر فریبا، سرابی بی‌واقعیت است و اما اعمال بد ایشان وامصیبتا، شرّ اندر شرّ و ظلمت روی ظلمت است.

آیات مزبور وضع عمل کافر را روشن می‌کند.

اما وضع عمل مسلمان غیر شیعه را، از نظر ما که شیعه هستیم، روایاتی که از طرق اهل البیت (علیهم السلام) رسیده است روشن می‌نماید.

در این زمینه روایات زیادی وارد شده است، طالبان می‌توانند به «کافی» جلد اول کتاب الحجۀ و جلد دوم کتاب الایمان و الکفر، و «وسائل الشیعه» جلد اول ابواب مقدمات العبادات، و «مستدرک الوسائل» جلد اول ابواب مقدمات العبادات، و

---

۱. نور/ ۳۹

«بحار الانوار» مباحث معاد باب هجدهم (باب الوعد و الوعید و الحبط و التکفیر)، و جلد هفتم از چاپ قدیم باب ۲۲۷، و جلد پانزدهم از چاپ قدیم جزء اخلاق صفحه ۱۸۷ مراجعه کنند. برای نمونه یک روایت از وسائل الشیعه نقل می‌کنیم:

«محمد بن مسلم می‌گوید از امام باقر (ع) شنیدم که فرمود: هر کس خدا را پرستش کند و خود را در عبادت به رنج وا دارد و امامی که خدا برایش تعیین کرده است نداشته باشد، عملش نامقبول و خودش گمراه و سرگردان است و خداوند اعمال او را دشمن می‌دارد ... و اگر به این حال بمیرد مردنش مردن اسلام نیست، مردن کفر و نفاق است. ای محمد بن مسلم بدان که پیشوایان ظلم و پیروانشان از دین خدا بیرونند، خود گمراه شدند و دیگران را نیز گمراه ساختند، اعمالی که انجام می‌دهند مانند خاکستری است که در یک روز طوفانی دستخوش بادی سخت گردد که به هیچ چیزی از آنچه فراهم کرده‌اند دست نمی‌یابند؛ آن است گمراهی عمیق.» [۱]

این است دلائل کسانی که می‌گویند اساس سعادت و نیکبختی، ایمان و اعتقاد است.

گاهی برخی از این گروه، افراط کرده و صرف ادعای ایمان و در حقیقت انتساب محض را ملاک قضاوت قرار می‌دهند؛ مثلا مرجئه در زمان بنی امیه همین فکر را تبلیغ می‌کردند، و خوشبختانه با انقراض بنی امیه منقرض شدند. در آن عصر، فکر شیعی که از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) الهام می‌گرفت نقطه مقابل فکر «مرجئه» بود ولی بدبختانه در اعصار اخیر فکر مرجئه در لباس دیگر در میان عوام شیعه نفوذ کرده است؛ گروهی از عوام شیعه صرفا انتساب ظاهری به امیر المؤمنین (ع) را برای نجات کافی می‌شمارند و این فکر عامل اساسی بیچارگی شیعه در عصر اخیر بشمار می‌رود. دراویش و متصوّفه اعصار اخیر به نحوی دیگر و بهانه‌ای دیگر عمل را تحقیر می‌کنند؛ آنها موضوع صفای قلب را دستاویز قرار داده‌اند در صورتی که صفای حقیقی قلب محرّک و مؤید عمل است نه منافی با آن.

در مقابل این طبقات کسانی هم پیدا شدند که ارزش عمل را به جایی رساندند که گفتند مرتکب کبیره کافر است. خوارج چنین عقیده‌ای داشتند. برخی از متکلّمین، مرتکب کبیره را نه مؤمن می‌دانستند و نه کافر و قائل به «منزلهٔ بین المنزلتین» بودند.

---

۱. وسائل الشیعهٔ، چاپ مکتبهٔ محمدی- قم- جزء اول از جلد اول ص ۹۰

اکنون باید ببینیم کدامیک از این افکار صحیح است؟ آیا باید اصالة الاعتقادی شد یا اصالة العملی؟ یا شقّ دیگری وجود دارد؟

اینک بحث در ارزش ایمان و اعتقاد.

ارزش ایمــان

درباره ارش ایمان در سه مرحله باید بحث کرد:

۱. آیا فقدان اعتقاد و ایمان به اصول دین از قبیل توحید و نبوّت و معاد؛ و بر حسب دید اسلامی شیعی، اینها به علاوه امامت و عدل، در هر شرایطی که فرض شود موجب عذاب الهی است؟ یا آنکه امکان دارد که برخی از بی‌ایمانان، معذور باشند و در مقابل بی‌ایمانی معاقب نباشند؟

۲. آیا ایمان شرط حتمی قبول عمل خیر است بطوری که هیچ کار نیکی از غیر مسلمانان و بلکه غیر شیعه پذیرفته نیست؟

۳. آیا کفر و انکار، موجب حبط و از بین بردن اعمال خیر نمی‌شود؟

در ضمن مباحث آینده، هر سه مرحله را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

مــؤاخذه بر کفــر

شکی نیست که کفر بر دو نوع است: یکی کفر از روی لجبازی و عناد که کفر جحود نامیده می‌شود و دیگر کفر از روی جهالت و نادانی و آشنا نبودن به حقیقت. در مورد اول، دلائل قطعی و عقل و نقل گویاست که شخصی که دانسته و شناخته، با حق، عناد می‌ورزد و در صدد انکار برمی‌آید مستحقّ عقوبت است. ولی در مورد دوم باید گفت اگر جهالت و نادانی از روی تقصیرکاری شخص نباشد مورد عفو و بخشش پروردگار قرار می‌گیرد.

برای توضیح این مسأله لازم است قدری درباره تسلیم و عناد بحث کنیم. قرآن کریم می‌فرماید:

یوم لا ینفع مال و لا بنون الّا من اتی اللّه بقلب سلیم[1].

---

۱. شعراء/ ۸۸ و ۸۹

«روزی که مال و پسران به درد انسان نمی‌خورند جز اینکه کسی با قلب سالم نزد خدا بیاید.»

مراتب تسـلیم

اساسی‌ترین شرط سلامت قلب، تسلیم بودن در مقابل حقیقت است. تسلیم سه مرحله دارد: تسلیم تن، تسلیم عقل، تسلیم دل.

زمانی که دو حریف با یکدیگر نبرد می‌کنند و یکی از طرفین احساس شکست می‌کند ممکن است تسلیم گردد. در این گونه تسلیمها، معمولاً حریف مغلوب دستهای خود را به عنوان تسلیم بالا می‌کند و از ستیز و جنگ باز می‌ایستد و در اطاعت حریف درمی‌آید یعنی هر طوری که حریفش فرمان دهد عمل می‌کند.

در این نوع از تسلیم، تن و جسم تسلیم می‌شود اما فکر و اندیشه تسلیم نمی‌گردد، بلکه مرتبا در فکر تمرّد است، دائما می‌اندیشد که چگونه ممکن است فرصتی بدست آورد تا دوباره بر حریف چیره گردد. این وضع عقل و فکر او است و از لحاظ عواطف و احساسات نیز دائما به دشمن نفرین می‌فرستد. اینگونه از تسلیم که تسلیم بدن است منتهای قلمروی است که زور می‌تواند تسخیر کند.

مرحله دیگر تسلیم، تسلیم عقل و فکر است. قدرتی که می‌تواند عقل را تحت تسلیم درآورد قدرت منطق و استدلال است. در اینجا از زور و بازو کاری ساخته نیست. هرگز ممکن نیست که با کتک زدن، به یک دانش آموز فهمانید که مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه است. قضایای ریاضی را با استدلال باید ثابت کرد و راهی دیگر ندارد. عقل را فکر و استدلال، تسخیر و وادار به تسلیم می‌کند. اگر دلیل کافی وجود داشته باشد و بر عقل عرضه شود و آن را فهم کند، تسلیم می‌گردد ولو آنکه همه زورهای جهان بگوید تسلیم نباش.

معروف است وقتی که گالیله را به خاطر اعتقاد به حرکت زمین و مرکزیت خورشید شکنجه می‌دادند وی از بیم اینکه او را آتش بزنند از عقیده علمی خود اظهار توبه کرد، در همان حال روی زمین چیزی می‌نوشت، دیدند نوشته است:

«با توبه گالیله زمین از گردش خود باز نمی‌ایستد».

زور می‌تواند بشر را وادار کند که به زبان از گفته خویش برگردد ولی فکر بشر هرگز تسلیم نمی‌شود مگر وقتی که با نیروی منطق و برهان مواجه گردد.

قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین[۱].

«دلیل خویشتن را بیاورید اگر راستگو هستید».

سومین مرحله تسلیم، تسلیم قلب است. حقیقت ایمان تسلیم قلب است، تسلیم زبان یا تسلیم فکر و عقل اگر با تسلیم قلب توأم نباشد ایمان نیست. تسلیم قلب مساوی است با تسلیم سراسر وجود انسان و نفی هرگونه جحود و عناد.

ممکن است کسی در مقابل یک فکر، حتی از لحاظ عقلی و منطقی تسلیم گردد ولی روحش تسلیم نگردد. آنجا که شخص از روی تعصب، عناد و لجاج می‌ورزد و یا به خاطر منافع شخصی زیر بار حقیقت نمی‌رود، فکر و عقل و اندیشه‌اش تسلیم است اما روحش متمرّد و طاغی و فاقد تسلیم است و به همین دلیل فاقد ایمان است، زیرا حقیقت ایمان همان تسلیم دل و جان است.

خدای متعال می‌فرماید:

یا ایها الّذین آمنوا ادخلوا فی السّلم کافّة و لا تتّبعوا خطوات الشّیطان[۲].

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در قلعه سلم داخل شوید و گامهای شیطان را پیروی نکنید.»

یعنی روحتان با عقلتان جنگ نکند، احساساتتان با ادراکاتتان ستیز ننماید.

داستان شیطان که در قرآن کریم آمده است نمونه‌ای از کفر قلب و تسلیم عقل است. شیطان خدا را می‌شناخت، به روز رستاخیز نیز اعتقاد داشت، پیامبران و اوصیاء پیامبران را نیز کاملا می‌شناخت و به مقام آنها اعتراف داشت، در عین حال خدا او را کافر نامیده و درباره‌اش فرموده است:

و کان من الکافرین[۳].

«و از کافران بود».

---

۱. نمل/ ۶۴

۲. بقره/ ۲۰۸

۳. بقره/ ۳۴

دلیل بر اینکه از نظر قرآن، شیطان خدا را می‌شناخت این است که قرآن صریحا می‌گوید: او به خالقیت خدا اعتراف داشت؛ خطاب به خداوند گفت:

خلقتنی من نار و خلقته من طین[۱].

«مرا از آتش آفریدی و او (آدم) را از گل».

و دلیل بر اینکه به روز رستاخیز اعتقاد داشت این است که گفت:

انظر الی یوم یبعثون.[۲]

«پروردگار مرا تا روز رستاخیز مهلت بده».

و دلیل بر شناخت وی انبیاء و معصومین را این است که گفت:

فبعزّتك لاغوینّهم اجمعین الّا عبادك منهم المخلصین[۳].

«به عزّت تو قسم که همه فرزندان آدم را گمراه می‌سازم مگر بندگان خالص شده‌ات را».

مراد از بندگان خالص شده که نه تنها عملشان مخلصانه است بلکه سراسر وجودشان از غیر خدا پاک و آزاد است، اولیاء خدا و معصومین از گناهند؛ شیطان آنان را نیز می‌شناخته است و به عصمت آنان هم معتقد بوده است.

قرآن در عین اینکه شیطان را شناسای همه این مقامات معرفی می‌کند او را کافر می‌خواند و کافر می‌شناسد؛ پس معلوم می‌شود: تنها شناسایی و معرفت، یعنی تسلیم فکر و ادراک، برای اینکه موجودی مؤمن شناخته شود کافی نیست، چیز دیگر لازم است.

از نظر منطق قرآن چرا شیطان با اینهمه شناساییها، از کافران محسوب گشته است؟

معلوم است، برای اینکه در عین قبول ادراکاتش حقیقت را، احساساتش به ستیزه برخاست، دلش در برابر درک عقلش قیام کرد، از قبول حقیقت اباء و استکبار نمود، تسلیم قلب نداشت.

---

۱. اعراف/ ۱۲

۲. اعراف/ ۱۴

۳. ص/ ۸۲- ۸۳

اسلام واقعی و اسلام منطقه‌ای

ما معمولا وقتی می‌گوییم فلان کس مسلمان است یا مسلمان نیست نظر به واقعیت مطلب نداریم. از نظر جغرافیایی، کسانی را که در یک منطقه زندگی می‌کنند و به حکم تقلید و وراثت از پدران و مادران، مسلمانند، مسلمان می‌نامیم و کسانی دیگر را که در شرایط دیگر زیسته‌اند و به حکم تقلید از پدران و مادران، وابسته به دینی دیگر هستند، یا اصلا بی‌دینند، غیر مسلمان می‌نامیم.

باید دانست این جهت ارزش زیادی ندارد، نه در جنبه مسلمان بودن و نه در جنبه نامسلمان بودن و کافر بودن. بسیاری از ماها مسلمان تقلیدی و جغرافیایی هستیم، به این دلیل مسلمان هستیم که پدر و مادرمان مسلمان بوده‌اند و در منطقه‌ای به دنیا آمده و بزرگ شده‌ایم که مردم آن مسلمان بوده‌اند. آنچه از نظر واقع با ارزش است اسلام واقعی است و آن این است که شخص قلبا در مقابل حقیقت تسلیم باشد، در دل را به روی حقیقت گشوده باشد تا آنچه که حق است بپذیرد و عمل کند و اسلامی که پذیرفته است بر اساس تحقیق و کاوش از یک طرف، و تسلیم و بی‌تعصبی از طرف دیگر باشد.

اگر کسی دارای صفت تسلیم باشد و به عللی حقیقت اسلام بر او مکتوم مانده باشد و او در این‌باره بی‌تقصیر باشد، هرگز خداوند او را معذّب نمی‌سازد، او اهل نجات از دوزخ است. خدای متعال می‌فرماید:

و ما کنّا معذّبین حتّي نبعث رسولا[1].

«ما چنین نیستیم که رسول نفرستاده (حجّت تمام نشده) بشر را معذّب کنیم.»

یعنی محال است که خدای کریم حکیم کسی را که حجت بر او تمام نشده است عذاب کند. اصولیین مفاد این آیه را که تأیید حکم عقل است «قبح عقاب بلا بیان» اصطلاح کرده‌اند، می‌گویند تا خدای متعال حقیقتی را برای بنده‌ای آشکار نکرده باشد زشت است که او را عذاب کند.

برای نشان دادن این حقیقت که ممکن است افرادی یافت شوند که دارای روح

---

۱. اسراء/ ۱۵

تسلیم باشند و لو آنکه اسماً مسلمان نباشند، دکارت، فیلسوف فرانسوی- مطابق اظهارات خودش- نمونه خوبی است.

در شرح حال وی نوشته‌اند که وی فلسفه خود را از شک شروع کرد، در همه معلومات خویش شک کرد و از صفر شروع نمود؛ فکر و اندیشه خودش را نقطه شروع قرار داده گفت:

«من می‌اندیشم پس وجود دارم».

پس از اثبات وجود خویش، روح را اثبات کرد و همچنین وجود جسم و وجود خدا برایش قطعی شد. کم‌کم به موضوع انتخاب دین رسید، مسیحیت را که در کشورش دین رسمی بود انتخاب کرد.

ولی یک سخن جالب دارد و آن این است که می‌گوید من نمی‌گویم مسیحیت حتماً بهترین دینی است که در همه دنیا وجود دارد؛ من می‌گویم در میان ادیانی که الآن من می‌شناسم و به آنها دسترسی دارم مسیحیت بهترین دین است. من با حقیقت، جنگ ندارم؛ شاید در جاهای دیگر دنیا، دینی باشد که بر مسیحیت ترجیح داشته باشد؛ و از قضا ایران را به عنوان یک کشوری که از آنجا بی‌خبر است و نمی‌داند مردم آنجا چه دین و مذهبی دارند مثال می‌آورد؛ می‌گوید من چه می‌دانم؟ شاید مثلًا در ایران دین و مذهبی وجود داشته باشد که بر مسیحیت ترجیح دارد.

اینگونه اشخاص را نمی‌توان کافر خواند، زیرا اینها عناد نمی‌ورزند، کافر ماجرایی نمی‌نمایند؛ اینها در مقام پوشیدن حقیقت نیستند. ماهیت کفر، چیزی جز عناد و میل به پوشانیدن حقیقت نیست. اینها «مسلم فطری» می‌باشند. اینها را اگر چه مسلمان نمی‌توان نامید ولی کافر هم نمی‌توان خواند، زیرا تقابل مسلمان و کافر از قبیل تقابل ایجاب و سلب و یا عدم و ملکه- به اصطلاح منطقیین و فلاسفه- نیست، بلکه از نوع تقابل ضدّین است، یعنی از نوع تقابل دو امر وجودی است نه از نوع تقابل یک امر وجودی و یک امر عدمی.

البته اینکه دکارت را به عنوان مثال ذکر کردیم برای این نبود که از اصل اولی که بیان کردیم خارج شویم. از اول شرط کردیم که درباره اشخاص اظهارنظر نکنیم. مقصود ما از تمثیل به دکارت این است که اگر فرض کنیم آنچه او گفته راست باشد و او در مقابل حقیقت همان اندازه تسلیم بوده که اظهار داشته است، و از طرف دیگر واقعاً هم دسترسی بیشتر برای تحقیق نداشته است، او یک مسلمان فطری بوده است.

اخــلاص، شرط قبــول اعمال

مسأله دوم از مسائلی که درباره ارزش ایمان طرح کردیم این است که آیا ایمان چه دخالتی در قبولی اعمال می‌تواند داشته باشد؟

قبلًا در ضمن نقل دلائل کسانی که می‌گویند اعمال خیر کفّار، مقبول درگاه خداست گفتیم که آنها می‌گویند: چون حسن و قبح و نیک و بد عمل، ذاتی است، عمل نیک، چه از مؤمن باشد یا از کافر، ماهیتش نیک است و قهراً باید مورد قبول حق تعالی واقع گردد؛ زیرا خوب از هر کس خوب است و بد از هر کس بد است و نسبت خدای متعال هم با همه بندگان یکی است.

اکنون می‌گوییم آنچه در استدلال مذکور آورده شده است صحیح است ولی یک مطلب اساسی، اینجا مورد غفلت قرار گرفته است و ما برای بیان آن ناچاریم یکی دیگر از اصطلاحات فنّ اصول را بیان کنیم و آن اصطلاح این است که حسن و قبح بر دو گونه است: فعلی و فاعلی.

هر عملی دو جنبه و دو بعد دارد و هر یک از دو جنبه آن از نظر خوبی و بدی حسابی جداگانه دارد. ممکن است یک عمل از لحاظ یک بعد نیک باشد ولی در بعد دیگر نیک نباشد. عکس آن نیز ممکن است، و نیز ممکن است یک عمل از لحاظ هر دو بعد نیک یا بد باشد.

این دو بعد عبارت است از: شعاع اثر مفید و یا مضرّ عمل در خارج و در اجتماع بشر، و شعاع انتساب عمل به شخص فاعل و انگیزه‌های نفسانی و روحی که موجب آن عمل شده است و عامل خواسته است به واسطه عمل و با وسیله قرار دادن عمل به آن هدفها و انگیزه‌ها برسد.

از نظر اول باید دید اثر مفید و یا مضرّ عمل تا کجا کشیده شده است؟ و از نظر دوم باید دید که عامل، در نظام روحی و فکری خود چه سلوکی کرده و به سوی کدام مقصد می‌رفته است؟

اعمال بشر از نظر شعاع اثر سودمند یا زیانبار، در دفتر تاریخ ثبت می‌شود و تاریخ درباره آن قضاوت می‌کند، آن را ستایش یا نکوهش می‌نماید؛ ولی از نظر شعاع انتساب با روح بشر، تنها در دفاتر علوی ملکوتی ثبت و ضبط می‌شود. دفتر تاریخ، عمل بزرگ و مؤثر می‌خواهد و چنین عملی را ستایش می‌کند؛ ولی دفاتر علوی ملکوتی الهی علاوه بر این جهت در جستجوی عمل جاندار است.

قرآن می‌فرماید:

الّذي خلق الموت و الحيوة ليبلوكم ايكم احسن عملا[۱].

«آنکه مرگ و زندگی را آفرید تا شما را در امتحان نیکوترین عمل و صواب‌ترین عمل قرار دهد».

فرمود «صواب‌ترین» عمل و نفرمود «بیشترین عمل» زیرا عمده این است که بدانیم آنگاه که تحت تأثیر انگیزه‌هایی روحی، عملی انجام می‌دهیم گذشته از پیکر عمل که یک سلسله حرکات و سکنات است و دارای اثرها و ارزشهای خاص اجتماعی است، از نظر معنوی واقعاً و حقیقتاً به سویی می‌رویم و طیّ طریقی می‌کنیم.

مطلب به این سادگی نیست که هر چه هست «عمل» است، کار است، انرژی عضلانی است که مصرف می‌شود و اما اندیشه‌ها و نیتها، به اصطلاح ارزش مقدماتی دارد برای عمل، همه ذهنیت است و همه مقدمه است و عمل ذو المقدمه، اساس ذو المقدمه است، مقدمه هر طور بود، بود. خیر، اصالت فکر و نیت، از اصالت عمل کمتر نیست. این گونه تفکر «اصالة العملی» که اندیشه و نیت و عقیده را «اصیل» نمی‌شمارد و تحت عنوان «عینیت» و «ذهنیت» صرفاً ارزش مقدّمی برایش قائل است، یک تفکر مادی است. گذشته از اینکه بطلان این مکتب در جای خود روشن است، قدر مسلّم این است که معارف قرآن را با اینگونه طرز تفکرها نتوان توجیه کرد.

از نظر قرآن، شخصیت واقعی ما و «من» حقیقی ما همان روح ماست؛ روح ما با هر عمل اختیاری، از قوّه بسوی فعلیت گام بر می‌دارد و اثر و خاصیتی متناسب با اراده و هدف و مقصود خود کسب می‌کند؛ این آثار و ملکات جزء شخصیت ما می‌شود و ما را به عالمی متناسب خود از عوالم وجود می‌برد.

پس حسن و قبح فعلی، یا خوبی و بدی اعمال، از نظر بعد اول بستگی به اثر خارجی آن عمل دارد؛ و حسن و قبح فاعلی یا خوبی و بدی از نظر بعد دوم بستگی به کیفیت صدور آن از فاعل دارد. در حساب اول، قضاوت ما درباره یک عمل از لحاظ نتیجه خارجی و اجتماعی آن است؛ و در حساب دوم، قضاوت ما از نظر تأثیر داخلی و روانی عمل در شخص فاعل است.

وقتی یک فرد، بیمارستانی بوجود می‌آورد یا اقدام نیکوکارانه دیگری در امور فرهنگی یا بهداشتی یا اقتصادی یک کشور انجام می‌دهد، شک نیست که عمل او از

---

۱. ملک/ ۲

نظر اجتماعی و در مقیاس تاریخ، خیر است، یعنی کار مفید و نافع برای خلق خداست. در این حساب تفاوتی نمی‌کند که هدف فاعل از ایجاد بیمارستان یا مؤسسه خیریه دیگر چه باشد؟ خواه هدفش ریاکاری و تظاهر و اشباع غرائز نفسانی باشد یا انسانی و عالی و غیر فردی و ما فوق مادی، در هر صورت از لحاظ اجتماع یک مؤسسه خیریه بوجود آمده است. قضاوت تاریخ در مورد اعمال مردم همیشه از همین جنبه و در همین بعد است. تاریخ هرگز به نیت اشخاص کاری ندارد. وقتی سخن از شاهکارهای هنر و صنعت در اصفهان به میان می‌آید کسی کاری ندارد که مثلًا پدیدآورنده مسجد شیخ لطف اللّه یا مسجد شاه یا سی و سه پل چه نیتی و هدفی داشته است؛ تاریخ پیکر را می‌بیند و نام عمل را «عمل خیر» می‌گذارد.

اما در حساب «حسن فاعلی» نظر به اثر اجتماعی و خارجی فعل نیست؛ در این حساب نظر به نوع ارتباط عمل با فاعل است؛ در این حساب مفید بودن عمل کافی نیست برای اینکه عمل، «عمل خیر» محسوب گردد. در اینجا حساب این است که فاعل با چه نیت و چه منظور و هدفی و برای وصول به چه مقصدی اقدام کرده است.

اگر فاعل، دارای نیت و هدف خیر باشد و کار خیر را با انگیزه خیر انجام داده باشد کارش خیر است یعنی حسن فاعلی دارد و عملش دو بعدی است، در دو امتداد پیش رفته است: در امتداد تاریخ و زندگی اجتماعی بشری، و در امتداد معنوی و ملکوتی؛ ولی اگر آن را با انگیزه ریا یا جلب منفعت مادی انجام داده باشد، کارش یک بعدی است، تنها در امتداد تاریخ و زمان پیش رفته ولی در امتداد معنوی و ملکوتی پیش نرفته است و به اصطلاح اسلامی عملش به عالم بالا صعود نکرده است؛ و به تعبیر دیگر در اینگونه موارد، فاعل به اجتماع خدمت کرده و آن را بالا برده است ولی به خودش خدمت نکرده است بلکه احیاناً خیانت کرده است، روحش بجای اینکه با این عمل، تعالی یابد و بالا رود تنزّل یافته و سقوط کرده است.

البته مقصود این نیست که حساب حسن فاعلی از حسن فعلی بکلی جداست و انسان از نظر نظام روحی و تکامل معنوی نباید کاری به کارهای مفید اجتماعی داشته باشد؛ مقصود این است که کار مفید اجتماعی آنگاه از نظر نظام روحی و تکامل معنوی مفید است که روح با انجام آن عمل یک سیر و سفر معنوی کرده باشد، از منزل خودخواهی و هواپرستی خارج شده و قدم به منزل اخلاص و صفا گذاشته باشد.

نسبت حسن فعلی به حسن فاعلی نسبت بدن به روح است. یک موجود زنده، ترکیبی است از روح و بدن؛ باید در پیکر عملی که حسن فعلی دارد، حسن فاعلی دمیده شود تا آن عمل زنده گردد و حیات یابد.

علیهذا دلیل عقلی به اصطلاح «روشنفکر مآبان»- مبنی بر اینکه «خداوند با همه مخلوقاتش نسبت متساوی و یکسان دارد، و از طرف دیگر حسن و قبح اعمال، ذاتی اعمال است؛ پس عمل خیر از همه مردم یکسان است و لازمه این دو «یکسانی» این است که پاداش اخروی مؤمن و غیر مؤمن یکسان باشد ..».- مخدوش است. در این استدلال، عملها و نسبت یکسان خداوند با مخلوقات در نظر گرفته شده است اما «عامل» و شخصیت او و هدف و انگیزه و سیر روحی و معنوی را که جبراً و قهراً موجب نایکسانی عملها می‌شود و فاصله‌ای در حد فاصله مرده و زنده میان آنها به وجود می‌آورد فراموش کرده‌اند؛ می‌گویند: برای خدا چه فرق می‌کند که آنکه عمل خیر انجام می‌دهد او را بشناسد یا نشناسد؟ با او آشنا باشد یا آشنا نباشد؟ عمل را برای رضای او انجام داده باشد یا برای مقصودی دیگر؟ قصدش تقرّب به خدا باشد یا نباشد؟

پاسخ این است: برای خدا فرق نمی‌کند ولی برای خود آن شخص فرق می‌کند، او اگر خدا را نشناسد و با او آشنا نباشد یک نوع سلوک روحی می‌کند و اگر آشنا باشد نوعی دیگر. اگر آشنا نباشد عمل یک بعدی انجام می‌دهد، عملش تنها حسن فعلی و حسن تاریخی می‌یابد، ولی اگر آشنا باشد عمل دو بعدی انجام می‌دهد و عملش حسن فاعلی و حسن ملکوتی نیز پیدا می‌کند و دو بعدی می‌گردد؛ اگر آشنا باشد خودش و عملش به سوی خدا بالا می‌رود و اگر آشنا نباشد بالا نمی‌رود. به عبارت دیگر: برای خدا فرق نمی‌کند اما برای عمل فرق می‌کند؛ در یک صورت، عمل، عملی می‌شود زنده و صعود کننده به بالا، و در صورت دیگر عملی می‌شود مرده و هبوط کننده به پایین.

می‌گویند خدای عادل و حکیم هرگز به جرم اینکه بنده‌ای با او رابطه دوستی ندارد خط بطلان بر روی اعمال نیکش نمی‌کشد.

ما هم معتقدیم که خداوند خط بطلان نمی‌کشد؛ اما باید ببینیم آیا اگر کسی خداشناس نباشد عمل خیر واقعی که هم حسن اثر داشته باشد و هم حسن ارتباط، هم از نظر نظام اجتماعی خوب باشد و هم از نظر روحی عامل، از او سر می‌زند یا سر نمی‌زند؟ همه اشتباهها از آنجا پیدا شده است که ما مفید بودن اجتماعی یک عمل را برای اینکه آن عمل، «خیر» و «صالح» محسوب گردد کافی فرض کرده‌ایم. مسلّماً اگر به فرض (البته فرض محال) کسی خدا را نشناسد و با عمل خود به سوی خدا بالا رود خدا او را باز نمی‌گرداند؛ اما حقیقت این است که کسی که خدا را نمی‌شناسد حجابی را پاره نمی‌کند، طوری از اطوار نفس را طی نمی‌نماید و به سوی ملکوت خدا

بالا نمی‌رود تا عملش آنجهانی گردد و جنبه ملکوتی بیابد و صورتی پیدا کند که در آن جهان مایه بهجت و لذّت و سرور و سعادت او گردد. مقبولیت عمل نزد پروردگار جز این نیست که عمل اینچنین باشد.

یک تفاوت اصیل در میان قوانین الهی و قوانین بشری همین است که قوانین الهی دو بعدی است و قوانین بشری یک بعدی. قوانین بشری به نظام روحی و تکامل معنوی فرد کاری ندارد. وقتی که یک دولت برای مصالح کشور، اقدام به وضع مالیات می‌کند، هدفش فقط بدست آوردن پول و تأمین هزینه کشور است. دولت نظری ندارد که پرداخت کننده مالیات چه نیتی دارد؟ آیا با طیب خاطر و رضایت و از روی علاقمندی به دولت یا کشور مالیات می‌دهد یا از روی ترس؟ هدف دولت تنها پول گرفتن است، حتی اگر پرداخت کننده در دلش فحش هم بدهد باز هم منظور دولت عملی شده است.

همچنین وقتی که برای دفاع از کشور، سربازانی را به زیر پرچم احضار می‌کند به نیت سربازان کاری ندارد؛ او می‌خواهد سرباز در میدان جنگ با دشمن نبرد کند؛ برای دولت تفاوتی ندارد که سرباز با رضا و میل بجنگد یا از روی ترس از مسلسلی که پشت سرش قرار دارد، نبردش خودنمایی باشد، به انگیزه حماسه‌ها و تعصّبهای احمقانه باشد، یا از برای دفاع از حق و حقیقت؟

ولی در قوانین الهی چنین نیست؛ در این قوانین، مالیات و سربازی بطور مطلق خواسته نشده است، بلکه توأم با نیت خالص و قصد قربت خواسته شده است. اسلام عمل با روح می‌خواهد نه عمل بی‌روح. لهذا اگر مسلمانی زکات خود را بدهد ولی شائبه ریا در آن باشد پذیرفته نیست؛ اگر به جهاد برود ولی برای خودنمایی باشد قبول نیست. قانون الهی می‌گوید سرباز اجباری به درد من نمی‌خورد، من سربازی می‌خواهم که روحاً سرباز باشد، سربازی می‌خواهم که ندای: «**انّ اللّه اشتري من المؤمنين انفسهم و اموالهم بانّ لهم الجنّة**»[1] را پذیرفته باشد و صمیمانه به آن لبّیک بگوید.

از رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله) در روایت متواتر میان شیعه و سنّی رسیده است که:

---

۱. توبه/ ۱۱۱: «خدا از مؤمنین، جانها و مالهایشان را خریداری فرموده است و از برای ایشان در ازاء آن بهشت است».

انّما الاعمال بالنّيات[۱].

«همانا کارها وابسته به نیتهاست».

لكلّ امرء مانوي[۲].

«برای هر کس همان است که آن را قصد کرده است».

لا عمل الّا بنية[۳].

«هیچ عملی بدون نیت پذیرفته نیست».

در حدیثی به این شکل روایت شده است:

انّما الاعمال بالنّية، و انّما لامرء مانوي، فمن كانت هجرته الى اللّه و رسوله فهجرته الى اللّه و رسوله، و من كانت هجرته لدنيا يصيبها او امرأة يتزوّجها فهجرته الى ما هاجر اليه[۴].

«همانا اعمال، وابسته به نیت است؛ برای انسان همان است که قصد کرده و هدف قرار داده است. هر کس به خاطر خدا و رسول هجرت کرده است، هجرتش به سوی خدا و رسول است؛ و هر کس به خاطر زنی که با او ازدواج کند و یا به خاطر ثروتی که به چنگ آورد هجرت کرده است هجرتش به سوی همان خواهد بود».

امام صادق (ع) فرمود:

کارتان را برای خدا قرار دهید نه برای مردم، زیرا هر چه برای خدا است برای خدا (بسوی خدا) است و هر چه برای مردم است بسوی خدا بالا نمی‌رود[۵].

نیت، جان عمل است و همانطوری که تن آدمی شریف است به جان آدمیت، شرافت عمل آدمی نیز بستگی به جان آن دارد. جان عمل چیست؟ جان عمل، اخلاص است.

قرآن کریم می‌فرماید:

---

۱ و ۲ و ۳ وسائل، ج ۱، ص ۸

۴. صحیح مسلم، ج ۶، ص ۴۸

۵. وسائل، ج ۱، ص ۱۱- ۱۲

و ما امروا الّا لیعبدوا اللّه مخلصین له الدّین [1].

«مأموریت نیافتند جز اینکه خدا را از روی اخلاص بپرستند».

کیفیت یا کمّیت؟

از بحث گذشته نتیجه جالبی بدست می‌آید و آن اینکه: آنچه در حساب خدا مایه ارزش اعمال است کیفیت است نه کمیت. توجه نکردن به این نکته سبب شده گروهی از مردم در برخی از اعمال فوق العاده با ارزش اولیاء خدا وقتی که حجم اجتماعی آنها را کوچک دیده‌اند افسانه‌سازی کنند. مثلًا درباره انگشتری که امیر المؤمنین علی (ع) در حال رکوع به فقیر دادند و آیه درباره‌اش نازل گشت گفته‌اند ارزش آن معادل خراج سوریه و شامات بوده است؛ و برای اینکه مردم باور کنند، شکل روایت به آن داده‌اند. به نظر اینان شگفت بوده است که درباره انفاق یک انگشتر حقیر، آیه‌ای عظیم از قرآن نازل شود؛ و چون نتوانسته‌اند این معنی را باور کنند افسانه سازی کرده بهای مادی آن را بالا برده‌اند؛ فکر نکرده‌اند انگشتری که معادل خراج سوریه و شام باشد، در مدینه فقیر و بیچاره، زینت بخش دست علی (ع) نخواهد بود. فرضاً چنین انگشتری در دست علی (ع) می‌بود او آن را به یک گدا نمی‌داد بلکه با چنان انگشتری مدینه را آباد می‌کرد و همه بینوایان شهر را نجات می‌داد.

عقل افسانه سازان درک نکرده است که عمل بزرگ در نزد خدا حسابی غیر از حسابهای مادی دارد؛ گویی ایشان پنداشته‌اند که گرانقیمت بودن انگشتر چشم خدا را – معاذ اللّه – خیره کرده و او را وادار به تحسین کرده است که آفرین به علی، چه کار بزرگی انجام داد!

نمی‌دانم این کوته‌فکران، درباره قرصه‌های جوینی که علی (ع) و خاندانش انفاق کردند و سوره «هل اتی» در شأن آنان نازل شد چه فکری کرده‌اند؟ لابد در آنجا هم می‌گویند آرد آن نانها از جو نبوده مثلًا براده طلا بوده است!

نه، چنین نیست. اهمیت عمل علی (ع) و خاندانش از جنبه مادی که نظرهای ما را جلب می‌کند نیست؛ اهمیت عمل آنان در این است که عملی پاک و صددرصد خالص برای خدا بوده است، در آن حدّ از اخلاص که برای ما قابل تصوّر هم نیست، اخلاصی که در ملکوت اعلی انعکاس یافته و عکس العمل تمجید و تحسین به وجود

---

۱. بینهٔ/ ۵

آورده است.

به قول شیخ فرید الدین عطّار نیشابوری:

گذشته زین جهان وصف سنانش گذشته ز آنجهان وصف سه نانش

اهمیت عمل آنان در این بوده است که قرآن نقل کرده است:

انّما نطعمکم لوجه اللّه لا نرید منکم جزاء و لا شکورا[۱].

«ما فقط به خاطر روی خدا به شما انفاق می‌کنیم و پاداش یا تشکری از شما توقع نداریم».

این زبان دل ایشان است که خدای آگاه فاش نموده است؛ یعنی آنها با آن ایثار و آن گذشت، از خدا جز خدا نمی‌خواستند.

اینکه قرآن کریم اعمال کافران را همچون سرابی پوچ و بیحقیقت دانسته است از این جهت است که اعمال آنان ظاهری آراسته و فریبنده دارد ولی چون برای هدفهای پست مادی فردی انجام شده نه برای خدا، چهره ملکوتی ندارد.

زبیده زن هارون الرشید، نهری در مکه جاری ساخته است که از آن زمان تاکنون مورد استفاده زوّار بیت اللّه است. این کار، ظاهری بسیار صالح دارد. همت زبیده این نهر را از سنگلاخهای بین طائف و مکه به سرزمین بی‌آب مکه جاری ساخت و قریب دوازده قرن است که حجّاج تفتیده دل تشنه لب از آن استفاده می کنند.

از نظر چهره ملکی، کار بس عظیمی است؛ ولی از نظر ملکوتی چطور؟ آیا ملائکه هم مانند ما حساب می‌کنند؟ آیا چشم آنان هم به حجم ظاهری این خیریه خیره می‌شود؟

نه، آنها طوری دیگر حساب می‌کنند. آنان با مقیاس الهی، ابعاد دیگر عمل را می‌سنجند؛ حساب می‌کنند که زبیده پول این کار را از کجا آورد؟ زبیده همسر یک مرد جبّار و ستمگر به نام هارون الرشید بود که بیت المال مسلمین را در اختیار داشت و هر طور هوس می‌کرد عمل می‌نمود. زبیده از خود ثروتی نداشت و مال خود را صرف عمل خیر نکرد؛ مال مردم را صرف مردم کرد؛ تفاوتش با سایر زنانی که مقام او را

---

۱. دهر/ ۹

داشته‌اند در این جهت بود که دیگران مال مردم را صرف شهوات شخصی می‌کردند و او قسمتی از این مال را صرف یک امر عامّ المنفعه کرد. تازه مقصود زبیده از این کار چه بوده است؟ آیا می‌خواسته نامش در تاریخ بماند؟ یا واقعا رضای خدا را در نظر داشته است؟ خدا می‌داند و بس.

در این حساب است که گفته شده زبیده را در خواب دیدند و از او پرسیدند که خدا با این نهری که جاری ساختی با تو چه کرد؟ جواب داد تمام ثوابهای آن را به صاحبان اصلی پولها داد.

مسـجد بهـلول

می‌گویند مسجدی می‌ساختند، بهلول سر رسید و پرسید: چه می‌کنید؟ گفتند: مسجد می‌سازیم. گفت: برای چه؟ پاسخ دادند: برای چه ندارد، برای رضای خدا.

بهلول خواست میزان اخلاص بانیان خیر را به خودشان بفهماند، محرمانه سفارش داد سنگی تراشیدند و روی آن نوشتند «مسجد بهلول»؛ شبانه آن را بالای سردر مسجد نصب کرد. سازندگان مسجد روز بعد آمدند و دیدند بالای در مسجد نوشته شده است «مسجد بهلول»، ناراحت شدند؛ بهلول را پیدا کرده به باد کتک گرفتند که زحمات دیگران را به نام خودت قلمداد می‌کنی؟! بهلول گفت مگر شما نگفتید که مسجد را برای خدا ساخته‌ایم؟ فرضاً مردم اشتباه کنند و گمان کنند که من مسجد را ساخته‌ام، خدا که اشتباه نمی‌کند.

چه بسا کارهای بزرگی که از نظر ما بزرگ است و در نزد خدا پشیزی نمی‌ارزد. شاید بسیاری از بناهای عظیم از معابد و مساجد و زیارتگاهها و بیمارستانها و پلها و کاروانسراها و مدرسه‌ها چنین سرنوشتی داشته باشند؛ حسابش با خداست.

ایمان به خدا و آخرت

نسبت دنیا و آخرت نسبت بدن و روح، یعنی نسبت ظاهر به باطن است؛ دنیا و آخرت دو جهان کاملا مجزّا و منفصل از یکدیگر نیستند؛ عالم دنیا و آخرت و یا به تعبیر دیگر ملک و ملکوت مجموعاً یک واحد است همچون ورق کتاب که دارای دو صفحه است، و یا همچون سکه‌ای که دو طرف دارد. زمینی که در دنیا هست، همین زمین با چهره ملکوتیش در آخرت پیدا می‌شود. جمادات و نباتات دنیا با وجهه

ملکوتیشان در آخرت ظاهر می‌شوند. اساساً آخرت وجهه ملکوتی دنیاست.

شرط اینکه یک عمل، وجهه ملکوتی خوب و «علّیینی» پیدا کند این است که با توجه به خدا و برای صعود به ملکوت خدا انجام بگیرد. اگر کسی معتقد به قیامت نباشد و توجه به خدا نداشته باشد، عمل او وجهه ملکوتی نخواهد داشت و به تعبیر دیگر صعود به علیین نخواهد کرد. وجهه ملکوتی عمل وجهه بالاست و وجهه ملکی آن وجهه پایین است. تا عملی از راه نیت و از راه عقیده و ایمان، نورانیت و صفا پیدا نکند، به ملکوت علیا نمی‌رسد؛ عملی به ملکوت علیا می‌رسد که روح داشته باشد. روح عمل همان بهره اخروی و ملکوتی آن است.

قرآن کریم چه زیبا می‌فرماید:

الیه یصعد الکلم الطّیب و العمل الصّالح یرفعه [۱].

«بسوی او سخن پاک بالا می‌رود و کردار شایسته بالا می‌بردش».

این آیه به دو گونه قابل تفسیر است و هر دو گونه در کتب تفسیر ذکر شده است: یکی اینکه سخن پاک و اعتقاد پاک را کردار شایسته بالا می‌برد؛ دیگر اینکه سخن پاک و اعتقاد پاک، کردار شایسته را بالا می‌برد و ملکوتی می‌سازد. دو تفسیر- که هر دو صحیح است و مانعی ندارد که هر دو مقصود باشد- مجموعا این اصل را بیان می‌کنند که ایمان در مقبولیت عمل و بالا رفتن عمل بسوی بالا تأثیر دارد و عمل، در سیراب شدن ایمان و بالا رفتن درجه ایمان. این اصل در معارف اسلامی اصل مسلّمی است. استشهاد ما به این آیه بنابر تفسیر دوم است گو اینکه- همچنانکه اشاره کردیم- از نظر ما مانعی ندارد که آیه کریمه در آن واحد ناظر به هر دو معنی باشد.

به هر حال اشتباه است اگر بپنداریم اعمال کسانی که ایمان به خدا و قیامت ندارند، به سوی خدا صعود می‌نماید و وجهه «علّیینی» پیدا می‌کند.

اگر به ما بگویند که فلانکس از جاده شمال تهران خارج شد و در جهت شمال چند روز به سفر خود ادامه داد هرگز توقع نداریم که چنین کسی به قم و اصفهان و شیراز برسد؛ اگر کسی چنین احتمالی بدهد به او می‌خندیم و می‌گوییم اگر او می‌خواست به قم و اصفهان و شیراز برود باید از جاده جنوب تهران خارج شود و ادامه دهد.

محال است که کسی به سوی ترکستان برود و به کعبه برسد.

---

۱. فاطر/ ۱۰

بهشت و جهنّم، دو غایت سیر معنوی انسان است. در آن جهان هر کسی خود را در غایت مسیر خود می‌بیند، یکی بالا است و دیگری پایین، یکی اعلا علّیین است و دیگری اسفل سافلین.

انّ کتاب الابرار لفي علّيين[۱].
انّ کتاب الفجّار لفي سجّين[۲].

چگونه ممکن است کسی به سوی مقصدی حرکت نکند و یا به سوی مقصدی ضدّ آن مقصد حرکت کند و آنگاه به آن مقصد برسد؟! حرکت به سوی علیین، فرع آهنگ و اراده رسیدن به آن است، و آهنگ و اراده، فرع معرفت و اعتقاد از یک طرف، و تمکین و تسلیم از طرف دیگر است. از آنکه به چنین مقصدی اعتقاد ندارد یا تمکین و تسلیم ندارد و بالاخره رغبتی به آن ندارد و به انگیزه رسیدن به آنجا کوچک‌ترین گامی برنمی‌دارد چگونه می‌توان توقع داشت که سر از آنجا در بیاورد؟ بی‌شک هر راهی به مقصد خودش منتهی می‌گردد؛ تا مقصد خدا نباشد به خدا منتهی نمی‌گردد.

قرآن کریم می‌فرماید:

من کان يريد العاجلة عجّلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثمّ جعلنا له جهنّم يصليها مذموما مدحورا. و من اراد ای‌خرة و سعي لها سعيها و هو مؤمن فاولئك کان سعيهم مشکورا[۳].

«هر کس (فقط) طالب دنیای نقد باشد، آن مقدار که بخواهیم به آنان که بخواهیم می‌دهیم، سپس برای وی جهنم را قرار داده‌ایم که نکوهیده و رانده شده وارد آن می‌گردد. و هر کس خواهان آخرت باشد و کوشش شایسته آن را انجام دهد، پس کوشش آنان مورد قدردانی قرار خواهد گرفت.»

یعنی اگر کسی سطح فکرش از دنیا بالاتر نباشد و هدفی عالی‌تر از دنیا نداشته باشد، محال است که به هدف عالی اخروی نائل گردد؛ ولی لطف و کرم ما و خدایی ما ایجاب می‌کند که از همان هدف دنیایی که خواهان آن است به او بهره‌ای بدهیم.

---

۱. مطفّفین/ ۱۸
۲. مطفّفین/ ۷
۳. اسراء/ ۱۸- ۱۹

در اینجا نکته‌ای هست: جهان دنیا، جهان طبیعت و ماده است، جهان علل و اسباب است، علل و اسباب دنیوی با هم در تزاحم و جنگند؛ در این دنیا «قسر» هم وجود دارد؛ لهذا کسی که هدفش دنیا باشد، تضمینی ندارد که صددر صد به مقصود برسد. تعبیری که قرآن کریم برای تفهیم این نکته انتخاب فرموده این است:

«هر قدر بخواهیم، به هر کس بخواهیم می‌دهیم».

ولی آنکس که در نظام روحی خودش هدف عالی‌تری دارد و دل به هدفهای کوچک نقد نداده است و به سوی هدف الهی گام برمی‌دارد و با ایمان جلو می‌رود، البته وی به هدف خواهد رسید زیرا خداوند ارجگزار است، کار نیکی را که تقدیم او گردد می‌پذیرد و مزد می‌دهد.

در اینجا سعی و کوشش هم شرط شده است زیرا محال است که کسی بی‌گام برداشتن، راهپیمایی کند و به هدف برسد.

سپس در آیه بعد می‌فرماید:

كلّا نمدّ هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربّك، و ما كان عطاء ربّك محظورا[1].

«ما همه را، هم این گروه را و هم آن گروه را، از فیض پروردگارت مدد می‌کنیم؛ فیض پروردگار تو از کسی دریغ نشده است».

یعنی ما فیاض علی الاطلاقیم و جهان را مستعدّ فعالیت ساخته‌ایم؛ هر کسی هر تخمی که بپاشد آن را به ثمر می‌رسانیم؛ هر کس که به سوی هدفی رهسپار است او را به هدفش می‌رسانیم.

حکمای الهی می‌گویند: واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات و الحیثیات است؛ لهذا واجب الفیاضیه است؛ از این رو هر کس طالب هر چه باشد، خدا او را مدد می‌کند. چنین نیست که اگر کسی طالب دنیا باشد خدا بفرماید تو گمراه هستی و برخلاف ارشاد و هدایت ما عمل کرده‌ای پس ما تو را تأیید نمی‌کنیم. نه، چنین نیست؛ دنیا طلب هم در دنیاطلبی خویش در حدودی که این سرای اسباب و علل و تمانع و تزاحم امکان می‌دهد مورد تأیید و حمایت الهی است و از بذل و بخشش بیدریغ او بهره‌مند می‌گردد.

به عبارت دیگر: جهان، سرزمین مستعدّ و مناسبی است برای کاشتن و روییدن و رشد کردن و درو کردن، بستگی دارد به اینکه انسان چه بذری برای رشد و پرورش

---

۱. اسراء/ ۲۰

انتخاب کند و چه محصولی بخواهد بدست آورد؛ هر بذری انتخاب کند همان بذر عینا در مزرعه مستعدّ و مناسب این جهان رشد داده می‌شود.

بلی، یک حمایت مخصوص از برای اهل حقیقت هست که رحمت رحیمیه نامیده می‌شود؛ دنیا طلبان از این رحمت محرومند، زیرا خواهان آن نیستند. ولی رحمت رحمانیه خدا در تمام مردم و در تمام مسیرها علی السّویه جریان دارد. به قول سعدی:

ادیم زمین سفره عام اوست / بر این خوان یغما چه دشمن چه دوست

از آنچه در این بحث گفته شد، قسمتی از مسائل مورد بحث حل می‌گردد.

روشن ساختیم که حسن فعلی برای پاداش اخروی عمل کافی نیست، حسن فاعلی هم لازم است؛ حسن فعلی به منزله تن و حسن فاعلی به منزله روح و حیات است؛ و بیان کردیم که ایمان به خدا و روز رستاخیز، شرط اساسی و لازم حسن فاعلی است، و این شرطیت یک شرطیت قراردادی نیست، یک شرطیت ذاتی و تکوینی است مانند شرطیت هر راه معین برای مقصد معین.

در اینجا فقط اشاره به یک نکته لازم است و آن اینکه ممکن است کسی بگوید برای حسن فاعلی ضرورت ندارد که حتماً قصد تقرّب به خداوند درکار باشد؛ اگر کسی عمل خیری را به انگیزه وجدان و به خاطر عطوفت و رحمتی که بر قلبش مستولی است انجام دهد، کافی است که عمل او حسن فاعلی پیدا کند. به عبارت دیگر انگیزه انساندوستی برای حسن فاعلی کافی است؛ همین که انگیزه انسان «خود» نباشد حسن فاعلی پیدا می‌کند اعمّ از اینکه انگیزه «خدا» باشد یا «انسانیت».

این نکته قابل تأمل است. در عین اینکه ما مطلب بالا را تأیید نمی‌کنیم که فرقی نیست میان اینکه انگیزه خدا باشد یا انسانیت، و اکنون نمی‌توانیم وارد این بحث عمیق بشویم، در عین حال جداً معتقدیم هرگاه عملی به منظور احسان و خدمت به خلق و به خاطر انسانیت انجام گیرد در ردیف عملی که انگیزه‌اش فقط «برای خود» است نیست. البته خداوند چنین کسانی را بی‌اجر نمی‌گذارد. در برخی احادیث وارد شده است که مشرکانی نظیر «حاتم» با اینکه مشرکند، به خاطر کارهای خیری که در دنیا کرده‌اند معذّب نخواهند بود و یا تخفیفی در عذاب آنها داده می‌شود.

از روایات زیادی که در دست داریم کاملًا می‌توان این مطلب را استفاده کرد:

۱. مجلسی علیه الرحمه از «ثواب الاعمال» شیخ صدوق از علیّ بن یقطین از حضرت امام موسی کاظم (علیه السّلام) نقل می‌کند که آن حضرت فرمود:

در بنی اسرائیل مردی مؤمن همسایه‌ای کافر داشت. آن مرد کافر نسبت به همسایه مؤمن خود همواره نیکی و نیکرفتاری می‌کرد؛ وقتی که مرد، خداوند برای او خانه‌ای از نوعی گل بنا کرد که مانع او از گرمای آتش بود و روزی او از خارج محیط او که محیط آتش بود به او می‌رسید. به او گفته شد: این به سبب نیکی و نیکرفتاری تو نسبت به همسایه مؤمنت می‌باشد[۱].

مرحوم مجلسی پس از نقل این روایت می‌گوید: این روایت و امثال آن دلیل است که عذاب برخی از جهنّمیان از کفار به خاطر اعمال نیکشان برداشته می‌شود و آیاتی که درباره کفّار وارد شده که تخفیفی در عذابشان داده نمی‌شود در موردی است که چنین اعمال خیری از آنها صادر نشده باشد.

۲. ایضا از حضرت امام محمّد باقر (علیه السّلام) روایت می‌کند که فرمود:

مرد مؤمنی در کشور پادشاه ستمگری می‌زیست. آن ستمگر آهنگ آن مؤمن کرد و او فرار کرد و به برخی از بلاد غیر اسلامی رفت و بر مردی مشرک فرود آمد. آن مرد مشرک او را در پهلوی خود جای داد و پذیرایی نمود. همین که آن مشرک مرد به او خطاب رسید سوگند به عزّت و جلال خودم که اگر در بهشت جایی برای مشرک بود تو را در آن، جا می‌دادم، اما ای آتش او را بترسان ولی آسیب نرسان.

امام آنگاه فرمود: و هر صبح و شام برای او از خارج آن محیط روزی آورده می‌شود. از امام سؤال شد: از بهشت؟ فرمود: از جایی که خدا خودش می‌خواهد[۲].

۳. رسول اکرم درباره عبد اللّه بن جدعان که یکی از کفّار معروف جاهلیت و از سران قریش است، فرمود:

سبک عذاب‌ترین اهل دوزخ ابن جدعان است. عرض شد: یا رسول اللّه چرا؟ فرمود: **انّه کان یطعم الطّعام**: او مردم را سیر می‌کرد[۳].

۴. و هم آن حضرت درباره چند تن از اهل جاهلیت فرمود:

صاحب قبا را، و صاحب عصا را که حاجیان را می‌راند، و هم آن زن که گربه‌ای داشت که پنجه می‌زد و او آن گربه را بسته بود نه خوراک می‌داد و نه رها می‌ساخت تا چیزی خود به چنگ آورد، در آتش دیدم؛ و داخل بهشت شدم و در آنجا آن مرد که سگی را از تشنگی نجات داده و سیراب کرده بود مشاهده کردم[۴].

---

۱. بحار الانوار، چاپ کمپانی، ج ۳ ص ۳۷۷.

۲. ایضا بحار، چاپ کمپانی، ج ۳ ص ۳۸۲، نقل از کافی.

۳ و ۴. ایضا بحار، چاپ کمپانی، ج ۳ ص ۳۸۲ نقل از کافی.

افرادی اینچنین که البته در همه زمانها کم یا بیش پیدا می‌شوند، حداقل این است که در عذاب آنها تخفیف داده می‌شود و یا عذاب از آنها بکلی برداشته می‌شود.

به نظر من اگر افرادی یافت شوند که نیکی به انسانهای دیگر و حتی نیکی به یک جاندار اعمّ از انسان یا حیوان را- زیرا لکلّ کبد حرّاء اجر- بدون هیچ چشم انتظاری انجام دهند، و حتی در عمق وجدان خود از آن جهت خدمت نکنند که چهره خود را در آیینه وجود محرومین می‌بینند، یعنی ترس از اینکه روزی چنین سرنوشتی داشته باشند عامل محرّک آنها نباشد، بلکه طوری انگیزه احسان و خدمت در آنها قوی باشد که اگر بدانند هیچ گونه سودی عاید آنها نمی‌شود و حتی یک نفر هم از کار آنها آگاه نمی‌گردد و احدی به آنها یک «بارک اللّه» هم نخواهد گفت باز هم آن کار خیر را انجام می‌دهند، و تحت تأثیر عادت و امثال آن هم نباشند، باید گفت در عمق ضمیر این انسانها نوری از معرفت خداوند هست، و به فرض اینکه به زبان، انکار کنند در عمق ضمیر اقرار دارند؛ انکارشان در واقع و نفس الامر انکار یک موهومی است که آن را بجای خدا تصور کرده‌اند و یا انکار یک موهوم دیگری است که آن را بجای بازگشت به خدا و قیامت تصور کرده‌اند، نه انکار خدا و معاد واقعی.

علاقه به خیر و عدل و احسان از آن جهت که خیر و عدل و احسان است، بدون هیچ شائبه چیز دیگر، نشانه‌ای است از علاقه و محبت ذات جمیل علی الاطلاق؛ علیهذا بعید نیست که اینگونه کسان واقعاً و عملًا در زمره اهل کفر محشور نگردند، هر چند لسانا منکر شمرده می‌شوند. و اللّه اعلم.

ایمان به نبوّت و امامت

اکنون یک قسمت دیگر از مسأله را مورد بحث قرار می‌دهیم و آن این است که آیا غیر مسلمانان که موحّد و به قیامت معتقدند و برای خدا کار می‌کنند وضعشان چگونه است؟

در میان اهل کتاب مردمی یافت می‌شوند که نه مسیح را فرزند خدا می‌دانند و نه عزیر را، و نه ثنوی و آتش پرستند؛ نه می‌گویند المسیح ابن اللّه و نه می‌گویند عزیر ابن اللّه، و نه می‌گویند اهریمن خدای بدیها؛ به روز رستاخیز هم معتقدند. سرنوشت اعمال آنان چیست؟

در اینجا اکنون بحث ما درباره آن عده از مکتشفین و مخترعین و خدمتگزاران به بشریت که مادی و منکر خدا هستند و طبعاً انگیزه‌های عملی آنها از حدود مادیات

فراتر نمی‌رود نیست، از بحث گذشته نظر ما درباره آنها از نظر منطق اسلام روشن شد. بحث ما در این فصل درباره آن نیکوکارانی است که به مبدأ و معاد ایمان دارند و طبعاً می‌توانند در عمل آهنگ بالا کنند و برای مقصدی ماوراء مادیات عمل نمایند. گفته می‌شود که ادیسون و پاستور از این گونه مردمانند؛ گفته می‌شود آنان مردمی مذهبی بوده‌اند و دارای انگیزه‌های خداپرستانه بوده‌اند، یعنی آنان درکارهایشان درست مانند متدینین مسلمان، برای رضای الهی و به انگیزه خدایی اقدام می‌کرده‌اند؛ اینها در حقیقت مسیحیانی هستند که مسیحی نیستند، زیرا اگر مسیحی واقعی باشند و به اصول موجود مسیحیت مؤمن و معتقد باشند، مسیح را خدا می‌دانستند و طبعاً امکان نداشت که موحّد واقعی باشند؛ دانشمندان امروز مسیحی شاید کمتر به خرافات تثلیث معتقد باشند.

برای پاسخ به این قسمت باید دید ایمان به نبوّت و امامت از چه نظر لازم است؟ و چرا باید شرط قبول اعمال باشد؟

به نظر می‌رسد دخالت ایمان به انبیاء و اولیاء خدا در پذیرش اعمال از دو جهت است:

یکی اینکه معرفت آنان برمی‌گردد به معرفت خدا. در حقیقت شناختن خدا و شؤون او بدون معرفت اولیاء خدا کامل نمی‌گردد؛ به عبارت دیگر اینکه: شناختن خدا بطور کامل شناختن مظاهر هدایت و راهنمایی است.

دیگر اینکه شناختن مقام نبوّت و امامت از این نظر لازم است که بدون معرفت آنان، بدست آوردن برنامه کامل و صحیح ممکن نیست.

فرق بزرگ بین یک نفر مسلمان نیکوکار و یک نفر کافر نیکوکار این است که کافر نیکوکار از آن جهت که دارای برنامه صحیح و درست نیست، احتمال موفقیتش ناچیز است؛ ولی یک نفر مسلمان از آن جهت که خود را به دینی تسلیم کرده است که برنامه‌ای جامع و صحیح دارد، اگر برنامه خویش را درست و صحیح اجرا کند موفقیتش قطعی است. عمل صالح، تنها احسان به خلق نیست؛ تمام واجبات و محرّمات و مکروهات و مستحبّات، جزء برنامه عمل صالح است. مسیحی متدینی که به خاطر دوری از اسلام فاقد برنامه صحیح است از مواهب عظیم این برنامه محروم است، زیرا ممنوعاتی را که نباید، مرتکب می‌شود؛ مثلًا شراب نباید بنوشد و می‌نوشد. می‌دانیم که ممنوعیت شراب به واسطه زیانهای فردی و اجتماعی و روحی آن است و طبعاً آن که شراب می‌نوشد زیانهای شراب به او می‌رسد و از این نظر مانند کسی است که از راهنمایی پزشک محروم است و به واسطه این محرومیت، کاری می‌کند که پیش

از وقت، قلب یا کبد یا اعصاب خود را بیمار، و عمر خود را کوتاه می‌کند.

در برنامه اسلام، پاره‌ای دستورهاست که عمل به آنها شرط تکامل روحی و معنوی است. بدیهی است یک نفر غیر مسلمان هر اندازه بی‌نظر و بی‌تعصب و خالی از عناد باشد، به واسطه محرومیت از استفاده از برنامه کامل انسانیت، از مزایای آن محروم خواهد ماند.

اینچنین شخصی طبعاً از عباداتی عظیم مانند نمازهای پنجگانه و روزه ماه رمضان و حجّ خانه خدا محروم می‌ماند. مثل او مثل کسی است که بدون برنامه کشاورزی بذری بپاشد؛ هرگز محصولی را که چنین کسی بدست می‌آورد مانند محصول کسی که طبق برنامه صحیح و جامعی زمین را شخم می‌زند و در وقت مناسب بذر می‌پاشد و در هنگام وجین کردن وجین می‌کند و خلاصه تمام اقدامات لازم فنّی و علمی را انجام می‌دهد نخواهد بود.

فرق بین نیکوکار مسلمان و نیکوکار غیر مسلمان را می‌توان چنین بیان کرد که نیکوکار مسلمان همچون مریضی است که تحت مراقبت و دستور یک طبیب حاذق برنامه دارد، غذا و دوایش همه به دستور طبیب است؛ هم از لحاظ نوع دوا و غذا و هم از لحاظ وقت آن و هم از لحاظ اندازه آن کاملًا طبق دستور عمل می‌کند؛ ولی نیکوکار غیر مسلمان همچون مریضی است که برنامه ندارد و خودسرانه کار می‌کند؛ هر غذا یا دوائی که به دستش می‌رسد می‌خورد؛ چنین مریضی ممکن است احیاناً یک دوای مفید بخورد و نتیجه خوب بگیرد، ولی همینطور هم ممکن است دوائی را که زیانبار و مهلک است مورد استفاده قرار دهد؛ همچنین ممکن است یک غذای مناسب بخورد ولی با ناپرهیزی بعدی و خوردن غذای نامناسب، اثر مفید غذای اول را هم خنثی کند.

با این بیان روشن می‌گردد که تفاوت بین مسلمان و خداشناس غیر مسلمان این است که مسلمان، خداشناسی است که برنامه صحیح دارد ولی خداشناس غیر مسلمان کارهایش بدون برنامه صحیح است؛ به عبارت دیگر مسلمان، هدایت یافته است و غیر مسلمان هر چند خداشناس باشد، هدایت نایافته است. قرآن کریم در همین زمینه می‌فرماید:

فان اسلموا فقد اهتدوا.[۱]

«اگر تسلیم برنامه محمّدی شدند پس راه را یافته‌اند.»

---

۱. آل عمران/ ۲۰

از مجموع آنچه در دو فصل اخیر گفتیم معلوم شد که همه غیر مسلمانان از نظر مأجور بودن در قبال اعمال خیر، یکسان نیستند؛ میان غیر مسلمانی که به خدا و قیامت معتقد نیست و غیر مسلمانی که به خدا و قیامت معتقد هست ولی از موهبت ایمان به نبوّت محروم است تفاوت عظیم است. برای دسته اول امکان انجام یک عمل مقبول عند اللّه نیست ولی برای دسته دوم هست. این دسته ممکن است با شرایطی به بهشت بروند، ولی برای دسته اول ممکن نیست. به نظر می‌رسد فلسفه اینکه اسلام میان مشرکان و اهل کتاب در همزیستی تفاوت قائل است، مشرک را تحمل نمی‌کند ولی اهل کتاب را تحمل می‌کند، مشرک را مجبور به ترک عقیده می‌کند ولی اهل کتاب را مجبور به ترک عقیده نمی‌کند همین است که مشرک یا منکر خدا به واسطه شرک و انکار، باب نجات را برای ابد به روی خود بسته است، در شرایطی است که از عبور از طبیعت مادی و صعود به ملکوت و بهشت جاویدان، برای همیشه خود را محروم کرده است؛ ولی اهل کتاب در شرایطی هستند که می‌توانند ولو به طور ناقص عمل صالح انجام دهند و با شرایطی نتیجه آن را بیابند.

قرآن کریم خطاب به اهل کتاب می‌فرماید:

تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم ان لا نعبد الّا اللّه و لا نشرك به شیئا و لا یتّخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللّه [1]

«بیایید به سوی یک کلمه و یک عقیده مشترک میان ما و شما، و آن اینکه جز خدا چیزی را نپرستیم و چیزی را شریک خداوند قرار ندهیم، و بعضی از ما بعضی دیگر را مطاع و ارباب خود نشمارد».

قرآن کریم با اهل کتاب چنین صلائی داده است ولی هرگز با مشرکان و منکران، چنین صلائی نداده و نمی‌دهد.

آفت‌زدگی

سومین مسأله که در اینجا به تناسب بحث از ارزش ایمان لازم است مورد دقت قرار گیرد ارزش منفی کفر و عناد است؛ یعنی آیا کفر و عناد موجب نابود شدن و از اثر افتادن عمل خیر می‌گردد و مانند یک «آفت» آن را فاسد می‌کند؟ به عبارت دیگر: آیا

۱. آل عمران/ ۶۴

اگر از انسان عمل خیری با همه شرایط حسن فعلی و فاعلی صادر شود و از طرف دیگر انسان در برابر حقیقت، خصوصا حقیقتی که از اصول دین بشمار می‌رود لجاج ورزد و عناد به خرج دهد، در این صورت آیا آن عمل که در ذات خود خیر و ملکوتی و نورانی بوده و از جنبه بعد الهی و ملکوتی نقصی نداشته، به واسطه این لجاج و عناد و یا به سبب یک حالت انحرافی روحی دیگر نابود می‌گردد یا نه؟ در اینجا مسأله «آفت» مطرح است.

ممکن است عملی، هم دارای حسن فعلی باشد و هم دارای حسن فاعلی، و به تعبیر دیگر هم پیکر صحیح داشته باشد و هم روح و جان سالم، هم از وجهه ملکی و طبیعت خیر باشد و هم از وجهه ملکوتی، ولی در عین حال از نظر ملکوتی به خاطر آفت زدگی تباه و پوچ گردد، همچون بذری سالم که در زمین مساعد پاشیده می‌شود و محصول هم می‌دهد ولی قبل از اینکه مورد استفاده قرار گیرد دچار آفت می‌گردد، ملخ یا صاعقه‌ای آن را نابود می‌سازد. قرآن کریم این «آفت زدگی» را «حبط» می‌نامد.

«آفت زدگی» اختصاص به کفّار ندارد، در اعمال نیک مسلمانان نیز ممکن است پیش آید. ممکن است یک مسلمان مؤمن، در راه خدا و برای خدا به فقیر مستحقّی صدقه بدهد و صدقه او مورد قبول واقع گردد ولی بعد آن را با منّت گذاشتن بر او و یا با نوعی آزار روحی دیگر به او، نیست و نابود گرداند و تباه سازد.

قرآن کریم می‌فرماید:

یا ایها الّذین آمنوا لا تبطلوا صدقاتکم بالمنّ و الاذي[1].

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید صدقات خویشتن را با منّت نهادن و آزار رساندن باطل نکنید.»

یکی دیگر از آفات اعمال خیر «حسد» است؛ چنانکه فرموده‌اند:

انّ الحسد لیأکل الحسنات کما تأکل النّار الحطب[2].

«حسد ورزیدن اعمال خیر انسان را می‌بلعد و می‌خورد آنچنان که هیزم، آتش را.»

یکی دیگر از آن آفات، «جحود» یعنی حالت «ستیزه‌گری» با حقیقت است. جحود یعنی اینکه آدمی حقیقت را درک کند و در عین حال با آن مخالفت کند. به

۱. بقره/ ۲۶۴

۲. بحار الانوار، چاپ آخوندی، ج ۱۵، قسم سوم ص ۱۳۲- ۱۳۳

عبارت دیگر: جحود این است که فکر و اندیشه به واسطه دلیل و منطق تسلیم گردد و حقیقت از نظر عقل و چراغ اندیشه روشن گردد، اما روح و احساسات خودخواهانه و متکبّرانه سرباز زند و تسلیم نشود. روح کفر، ستیزه جویی و مخالفت ورزی با حقیقت در عین شناخت حقیقت است. قبلًا، آنجا که درباره مراتب تسلیم بحث کردیم توضیحاتی راجع به این حالت دادیم. اکنون به مناسبت بحث از «آفت زدگی» توضیح بیشتری می‌دهیم:

امیر المؤمنین علی (ع) در تعریف اسلام می‌فرماید:

الاسلام هو التّسلیم[1].

«اسلام یعنی تسلیم حقیقت بودن».

یعنی در جایی که منافع شخص، تعصّب شخص، عادت شخص در مقابل حقیقت قرار می‌گیرد، آدمی خود را تسلیم حقیقت کند و از هر چه جز حقیقت است صرف نظر کند.

جحود یعنی حالت کافرماجرایی، آنچنان حالتی که ابو جهل داشت، می‌دانست که پیغمبر اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) در دعوی نبوّت راستگو است ولی چون حالت کافر ماجرایی داشت ایمان نمی‌آورد. گاهی شنیده می‌شود که اشخاصی می‌گویند ما حاضر هستیم به جهنم برویم ولی این کار را نکنیم، یعنی اگر این مطلب حقیقت هم باشد ما حاضر نیستیم بپذیریم. تعبیرهای دیگر از قبیل «سرقوز افتادن»، «یکدنده بودن» و امثال اینها همه مبین همین صفت «جحود» است. قرآن کریم وجود این صفت زشت را در برخی از افراد، بسیار عالی مجسّم کرده است؛ می‌فرماید:

و اذ قالوا اللّهمّ ان کان هذا هو الحقّ من عندك فامطر علینا حجارة من السّماء اوائتنا بعذاب الیم[2].

«و زمانی که گفتند خدایا اگر این حق است و از جانب تو است، پس، از آسمان سنگی بر سر ما بیفکن یا عذابی دردناک بر ما وارد ساز.»

قرآن چه تابلویی را مجسم کرده است! چگونه با نقل یک جمله، روان بیمار برخی از افراد بشر را نشان می‌دهد!

---

۱. نهج البلاغه، حکمت ۱۲۵

۲. انفال/ ۳۲

این انسان لجوج که گفتار او در این آیه نقل شده است بجای اینکه بگوید «خدایا اگر این مطلب حق است و از جانب تو است پس قلب مرا مساعد کن که بپذیرم» می‌گوید «اگر حق است عذابی بر من نازل کن و مرا از بین ببر» که طاقت ندارم زنده بمانم و رو در روی حقیقت قرار گیرم.

این حالت، حالت بسیار خطرناکی است هر چند در موضوعات کوچک باشد؛ و چه بسا بسیاری از ماها- معاذ اللّه- گرفتار آن باشیم. فرض کنید طبیبی عالی مقام و یا مجتهدی عالی مقام و یا متخصص عالی مقام دیگری که شهرت جهانی دارد در یک مسأله مربوط به فنّ خودش تشخیصی بدهد و نظر خود را ابراز دارد؛ بعد یک فرد گمنام، طبیب یا طلبه‌ای جوان در همان مسأله نظر مخالف بدهد و دلائل قطعی هم ارائه کند و خود آن مقام عالی در دل خود صحت گفتار آن جوان را تصدیق کند، ولی مردم دیگر طبق معمول بیخبر بمانند و نظر به شخصیت آن مقام عالی، او را تصدیق کنند. در این حال اگر آن متخصص مشهور تسلیم گفته آن طبیب یا آن طلبه جوان بشود یعنی اگر تسلیم حقیقت گردد و اعتراف به اشتباه خویش کند، او واقعاً «مسلم» است، زیرا الاسلام هو التّسلیم، و به وجهی می‌توان گفت مصداق: بلی من اسلم وجهه للّه [1] است. چنین شخصی از صفت پلید «جحود» مبرّاست. و اما اگر انکار ورزد و به خاطر حفظ حیثیت و شهرت خود با حقیقت مبارزه کند، کافرماجرا و جاحد است.

اگر آن طبیب، مثلًا، خیلی بی‌انصاف باشد حرفش را برنمی‌گرداند ولی عملش را برمی‌گرداند، و اگر خیلی بی‌انصاف باشد عملش را هم برنمی‌گرداند و همان نسخه را می‌دهد و مریض را می‌کشد؛ بعد هم می‌گوید بیمار خوب شدنی نبود. و همچنین یک عالم عالی مقام دیگر. عکس این حالت هم بسیار اتفاق می‌افتد. روایتی در «کافی» است که این حقیقت را روشن می‌کند:

محمد بن مسلم می‌گوید: از امام باقر (علیه السّلام) شنیدم که فرمود:

کلّ شي‌ء یجرّه الاقرار و التّسلیم فهو الایمان، و کلّ شي‌ء یجرّه الانکار و الجحود فهو الکفر [2].

«هر چیزی که نتیجه اقرار و تسلیم و روح پذیرش حقیقت باشد او ایمان است و هر چیزی که نتیجه روح عناد و سرپیچی از حقیقت باشد او کفر است.»

---

۱. بقره/ ۱۱۲

۲. کافی، ج ۲، ص ۳۸۷.

می‌گویند مرحوم آیةُ اللّه سید حسین کوه کمری (رضوان اللّه علیه) که از شاگردان صاحب «جواهر» و مجتهدی مشهور و معروف بود و حوزه درسی معتبر داشت، هر روز طبق معمول در ساعت معین به یکی از مسجدهای نجف می‌آمد و تدریس می‌کرد.

چنان که می‌دانیم حوزه تدریس خارج فقه و اصول، زمینه ریاست و مرجعیت است. ریاست و مرجعیت برای یک طلبه به معنی این است که یکمرتبه از صفر به لا نهایت برسد؛ زیرا یک نفر طلبه تا مرجع نشده است هیچ است و به رأی و عقیده او کوچک‌ترین اعتنائی نمی‌شود و از نظر زندگی غالباً در تنگدستی بسر می‌برد؛ ولی همین که مرجع شد یکمرتبه رأی او مطاع می‌گردد و کسی در مقابل رأی او رأی ندارد؛ از نظر مالی نیز بدون حساب و کتاب، اختیار مطلق پیدا می‌کند. علیهذا طلبه‌ای که شانس مرجعیت دارد مرحله حساسی را طی می‌کند؛ مرحوم سید حسین کوه کمری در چنین مرحله‌ای بود.

یک روز آن مرحوم از جایی - مثلًا از دیدن کسی - بر می‌گشت و نیم ساعت بیشتر به وقت درس باقی نمانده بود، فکر کرد در این وقت کم اگر بخواهد به خانه برود به کاری نمی‌رسد، بهتر است برود به محل موعود و به انتظار شاگردان بنشیند. رفت و هنوز کسی نیامده بود، ولی دید در یک گوشه مسجد شیخ ژولیده‌ای با چند شاگرد نشسته و تدریس می‌کند. مرحوم سید حسین سخنان او را گوش کرد، با کمال تعجب احساس کرد که این شیخ ژولیده بسیار محقّقانه بحث می‌کند. روز دیگر راغب شد عمداً زودتر بیاید و به سخنان شیخ گوش کند؛ آمد و گوش کرد و بر اعتقاد روز پیشش افزوده گشت. این عمل چند روز تکرار شد؛ برای مرحوم سید حسین یقین حاصل شد که این شیخ از خودش فاضل‌تر است و او از درس این شیخ استفاده می‌کند و اگر شاگردان خودش بجای درس او به درس این شیخ حاضر شوند بهره بیشتری خواهند برد.

اینجا بود که خود را میان تسلیم و عناد، میان ایمان و کفر، میان آخرت و دنیا مخیر دید.

روز دیگر که شاگردان آمدند و جمع شدند گفت: رفقا امروز می‌خواهم مطلب تازه‌ای به شما بگویم، این شیخ که در آن کنار با چند شاگرد نشسته از من برای تدریس شایسته‌تر است و خود من هم از او استفاده می‌کنم؛ همه با هم می‌رویم به درس او. از آن روز در حلقه شاگردان شیخ ژولیده که چشمهایش اندکی تراخم داشت و آثار فقر در او دیده می‌شد درآمد.

این شیخ ژولیده پوش همان است که بعدها به نام حاج شیخ مرتضی انصاری

معروف شد؛ اهل شوشتر است و «استاد المتأخرین» لقب یافت.

شیخ در آنوقت تازه از سفر چند ساله خود به مشهد و اصفهان و کاشان برگشته بود و از این سفر توشه فراوانی برگرفته بود، مخصوصاً از محضر مرحوم حاج ملّا احمد نراقی در کاشان.

چنین حالتی در هر کس موجود باشد مصداق اسلم وجهه للّه است.

پس کفر و جحود یعنی کافرماجرایی کردن و عناد ورزیدن. بعداً خواهیم گفت که از نظر قرآن مجید، کافر از آن جهت کافر خوانده شده است که حالت عناد و انکار در عین ادراک کشف حقیقت در او هست؛ و همین حالت است که موجب حبط است و آفت عمل خیر به شمار می‌رود. لهذا خدای متعال درباره اعمال کفّار می‌فرماید:

«مانند خاکستری است که باد تندی بر آن بوزد و آن را از بین ببرد»:

مثل الّذین کفروا بربّهم اعمالهم کرماد اشتدّت به الرّیح فی یوم عاصف [1]

فرض کنیم پاستور، پی جویی علمی خویش را که منتهی به کشف میکروب گردید برای خدا انجام داده است و منظورش احسان به خلق، تقرّبا الی اللّه بوده است؛ کافی نیست که در نهایت امر مأجور عند اللّه باشد. اگر او دارای صفاتی از قبیل جحود و امثال آن بوده و نسبت به عقاید خویش تعصب می‌ورزیده است بطوری که اگر گفته می‌شد مثلًا دین مسیح (ع) برای تو یک دین جغرافیایی است، یک دین پدر و مادری است، آیا تحقیق کردی که دینی بهتر و کامل‌تر از دین مسیح وجود دارد یا ندارد؟ او زیر بار نمی‌رفت و می‌گفت: «نان، نان سنگک و دین، دین مسیح» و حتی حاضر به تحقیق و جستجو هم نمی‌شد؛ البته تمام اعمال او هبا و هدر است، زیرا در این فرض، او «کافر ماجرا» بوده و کافر ماجرایی تمام کوشش انسان را نابود می‌سازد؛ عمل انسان همراه با چنین حالتی همچون خاکستری است در معرض غارت تندباد.

پاستور به عنوان یک مثال ذکر شد؛ نمی‌خواهیم بگوییم پاستور چنین بوده است؛ خدا داناست. ما نیز اگر با حق عناد داشته باشیم مشمول همین فرمول کلی می‌باشیم. پروردگارا ما را از حالت کفر و عناد و کافرماجرایی حفظ فرما.

***

۱. ابراهیم/ ۱۸

غیر از آنچه که یاد شد آفتهای دیگری نیز برای اعمال وجود دارد. شاید یکی از آن آفتها بی‌تفاوتی و بی‌حسی در دفاع از حقّ و حقیقت است. انسان نه تنها باید در مقابل حقیقت جحود و استنکار نداشته باشد، بی‌طرف هم نمی‌تواند باشد، باید از حق دفاع کند. مردم کوفه می‌دانستند که حق با حسین بن علی (ع) است و این معنی را اعتراف هم کرده بودند ولی در حمایت از حق و دفاع از آن کوتاهی کردند، ثبات قدم نشان ندادند و استقامت نورزیدند. در حقیقت، حمایت نکردن از حق، جحود عملی آن است.

حضرت زینب (سلام اللّه علیها) در خطبه معروف خویش برای کوفیان، آنها را به کوتاهی در حمایت از حق و به ظلم و جنایت بر آن نکوهش می‌کند. فرمود:

یا اهل الکوفة، یا اهل الختل و الغدر و الخذل، اتبکون؟ الا فلا رقأت العبرة، و لا هدأت الزّفرة، انّما مثلکم کمثل الّتی نقضت غزلها من بعد قوّة انکاثا[1].

«ای اهل کوفه، ای دغلبازان فریبکار بی‌وفا، آیا گریه می‌کنید؟! پس اشک شما نخشکد و ناله‌تان خاموش نگردد. مثل شما همچون آن زن احمق است که پنبه‌هایی را می‌رشت و نخ می‌ساخت، دوباره آنچه را که رشته بود پنبه می‌کرد و آنچه را که بافته بود باز می‌کرد.»

عجب و به خود بالیدن نیز یکی دیگر از آفات عمل است.
ریای پس از عمل نیز مانند حسادت و عجب و جحود، تباه سازنده عمل است.
در حدیث آمده است:

«گاهی شخصی عملی صالح و نورانی انجام می‌دهد و عملش در علّیین قرار می‌گیرد؛ ولی بعدها در ملأ عام عمل خود را بازگو می‌کند و به رخ مردم می‌کشد. این، سبب می‌شود که عملش تنزّل کند. بار دیگر آن را بازگو می‌کند، تنزل و سقوط دیگری پیدا می‌کند. وقتی بار سوم آن را بازگو کند بکلی نابود می‌گردد و احیانا تبدیل به عمل شر می‌شود.»

امام باقر (علیه السلام) فرمود:

الابقاء علي العمل اشدّ من العمل. قال (الراوي): و ما الابقاء علي العمل؟ قال

---

۱. **نفس المهموم، ص ۳۹۳**

يصل الرّجل بصلة، و ينفق نفقة للّه وحده لا شريك له، فتكتب له سرّا، ثمّ يذكرها فتمحي فتكتب له علانية، ثمّ يذكرها فتمحي و تكتب له رياء[1].

نگهداری عمل از خود عمل مشکل‌تر است. راوی گفت: نگهداری عمل یعنی چه؟ امام فرمود: یعنی انسان عملی برای خدای یکتا دور از چشم مردم انجام می‌دهد و در نامه عمل او همینطور ثبت می‌شود؛ بعد آن عمل را بازگو می‌کند؛ آن عمل از صورت یک عمل سرّی محو می‌شود و به عنوان یک عمل علنی در نامه عمل او ثبت می‌گردد. بار دیگر آن عمل را بازگو می‌کند. در اینوقت آن عمل از دیوان حسنات محو می‌شود و به عنوان یک عمل «ریائی» در دیوان سیئات او ثبت می‌گردد.

زیر صفر

تا اینجا سخن از مقبولیت و عدم مقبولیت طاعات و اعمال نیک و مثبت غیر مسلمانان بود، و به عبارت دیگر سخن درباره بالای صفر بود، سخن در این بود که آیا کارهای خیر آنها، آنها را بالا می‌برد یا خیر؟

اکنون ببینیم تکلیف زیر صفر یعنی گناهان و اعمال شرّ غیر مسلمانان چه می‌شود؟ آیا همه آنها در این جهت یکسانند؟ یا فرقی درکار است؟ به علاوه در زیر صفر یعنی درکارهای شر و پایین برنده، آیا میان مسلمان و غیر مسلمان و همچنین میان شیعه و غیر شیعه فرق است یا نه؟ آیا مسلمان و خصوصا مسلمان شیعه از نظر زیر صفر نوعی مصونیت دارد یا خیر؟

ضمن مطالب گذشته معلوم شد که خداوند آنگاه بشر را معذّب می‌کند که از روی تقصیر یعنی عالماً عامداً مرتکب خلاف شود نه از روی قصور و دستنارسی. قبلًا آیه‌ای که اصولیون «قاعده قبح عقاب بلابیان» را از آن استنباط می‌کنند ترجمه و تفسیر کردیم. اکنون برای اینکه وضع غیر مسلمانان را در زیر صفر روشن کنیم، یعنی برای اینکه مجازاتها و کفرهای آنها را درکارهای شرّی که مرتکب می‌شوند بررسی کنیم ناچاریم مسأله دیگری که در معارف اسلامی مطرح است و ریشه‌اش در قرآن مجید است مطرح کنیم و آن، مسأله «قصور» و «استضعاف» است. اینک بحث خود را تحت این عنوان آغاز می‌کنیم.

---

۱. وسائل، ج ۱، ص ۵۵.

قاصــران و مستضعفان

علمای اسلام، اصطلاحی دارند؛ می‌گویند برخی از مردم «مستضعفین» و یا «مرجون لامر اللّه» می‌باشند. «مستضعفین» یعنی بیچارگان و دستنارسان، «مرجون لامر اللّه» یعنی کسانی که درباره آنها باید گفت کار اینها با خداست، خداوند خودش به نحوی که حکمت و رحمتش ایجاب می‌کند عمل خواهد کرد. هر دو اصطلاح از قرآن کریم اقتباس شده است.

در سورهٔ النساء، آیه ۹۷، ۹۸ و ۹۹ چنین آمده است:

الّذین توفّاهم الملائکة ظالمي انفسهم قالوا فیم کنتم؟ قالوا کنّا مستضعفین فی الارض، قالوا الم تکن ارض اللّه واسعة فتهاجروا فیها؟ فاولئك مأویهم جهنّم و سائت مصیرا، الّا المستضعفین من الرّجال و النّساء و الولدان لا یستطیعون حیلة و لا یهتدون سبیلا. فاولئك عسي اللّه ان یعفو عنهم و کان اللّه عفوّا غفورا.

در آیه اول، جریان پرسش و پاسخ مأموران الهی با بعضی از مردم پس از مرگ آنها مطرح است. فرشتگان از آنها می‌پرسند شما در دنیا در چه وضعی بسر می‌بردید؟ آنها معتذر می‌شوند که ما مردمی بیچاره بودیم، دستمان به کسی و چیزی نمی‌رسید. فرشتگان می‌گویند شما مستضعف نیستید، زیرا زمین خدا فراخ بود و شما می‌توانستید از آنجا مهاجرت کرده به نقطه‌ای بروید که همه جور امکان در آنجا بود، پس شما مقصّرید و مستوجب عذاب.

در آیه دوم وضع برخی مردم را ذکر می‌کند که واقعا مستضعفند، خواه مرد و یا زن و یا کودک. اینها کسانی هستند که دستشان به جایی نمی‌رسد و راه به جایی نمی‌برند.

در آیه سوم نوید می‌دهد و امیدوار می‌کند به اینکه خداوند کریم گروه دوم را مورد عفو و مغفرت خود قرار می‌دهد.

حضرت استادنا الاکرم علّامه طباطبائی روحی فداه، در تفسیر «المیزان» ذیل همین آیات می‌فرمایند:

«خداوند، جهل به امر دین و هر ممنوعیت از اقامه شعائر دین را ظلم شمرده است و عفو الهی شامل آن نمی‌شود، اما مستضعفین که قدرت بر انتقال و تغییر محیط

ندارند استثناء شده‌اند. استثناء به صورتی ذکر شده که اختصاص ندارد به اینکه استضعاف به این صورت باشد؛ همانطوری که ممکن است منشأ استضعاف، عدم امکان تغییر محیط باشد ممکن است این جهت باشد که ذهن انسان متوجه حقیقت نشده باشد و به این سبب از حقیقت محروم مانده باشد».[۱]

روایات زیادی وارد شده که مردمی که به عللی قاصر مانده‌اند مستضعف به شمار می‌روند[۲].

در آیه ۱۰۶ از سوره توبه می‌فرماید:

و آخرون مرجون لامر اللّه امّا یعذّبهم و امّا یتوب علیهم، و اللّه علیم حکیم.

«گروه دیگر کارشان احاله می‌شود به امر خدا، یا آنها را معذّب می‌کند و یا بر آنها می‌بخشاید؛ خداوند دانا و حکیم است.»

کلمه «مرجون لامر اللّه» از این آیه اقتباس شده است.

در روایت آمده است که امام باقر (ع) درباره این آیه فرمود:

«همانا قومی بودند در صدر اسلام که ابتدا مشرک بودند و مرتکب جنایاتی بزرگ شدند، حمزه و جعفر و امثال اینها را از مسلمین کشتند؛ اینها بعد مسلمان شدند، شرک را رها کردند و به توحید گراییدند؛ اما ایمان در قلب آنها راه نیافت که در زمره مؤمنین قرار گیرند و استحقاق بهشت پیدا کنند و در عین حال از جحود و عناد هم که موجب معذّب بودن آنها بود دست برداشته بودند؛ اینها نه مؤمن بودند و نه کافر و جاحد، اینها هستند مرجون لامر اللّه که امرشان حواله به خداست».[۳]

در حدیث دیگر آمده است که «حمران بن اعین» گفت:

از امام صادق (ع) درباره مستضعفین پرسش کردم، فرمود آنان نه در زمره مؤمنانند و نه در زمره کافران، آنها «**مرجون لامر اللّه**» می‌باشند[۴]

هر چند از مفاد آیه «مرجون لامر اللّه» استفاده می‌شود که درباره آنها خوب است گفته شود کار اینها با خداست، ولی از لحن آیه مستضعفین اشاره‌ای به شمول عفو و

---

۱. المیزان، ج ۵، ص ۵۱

۲. رجوع شود به «المیزان» ج ۵ ص ۵۶- ۶۱ «بحث روائی»

۳. المیزان، ج ۹، ص ۴۰۶ نقل از کافی

۴. المیزان، ج ۹، ص ۴۰۷ نقل از تفسیر عیاشی

مغفرت الهی استنباط می‌شود.

آنچه مجموعاً استفاده می‌شود این است که مردمی که به شکلی از شکلها قصور داشته‌اند نه تقصیر، خداوند آنها را معذّب نمی‌سازد.

در «کافی» از حمزة بن الطیار نقل می‌کند که امام صادق (ع) فرمود:

«مردم شش دسته‌اند، و مآلًا سه دسته‌اند: فرقه ایمان، فرقه کفر، فرقه گمراهی. این فرقه‌ها از وعد و وعید خدا درباره بهشت و جهنم پیدا می‌شوند. (یعنی مردم بر حسب وضعشان در برابر این وعد و وعیدها به چند فرقه منقسم می‌شوند.) آن شش فرقه عبارتند از: مؤمنان، کافران، مستضعفان، مرجون لامر اللّه، معترفان به گناه که عمل صالح و ناصالح را مخلوط کرده‌اند، و اهل اعراف.» [1]

و هم در کافی از زرارة نقل می‌کند که گفت:

«با برادرم حمران- یا برادر دیگرم بکیر- بر امام باقر (ع) وارد شدیم؛ من به امام گفتم: ما افراد را با شاقول اندازه می‌گیریم، هر کس مانند ما شیعه باشد، خواه از اولاد علی و خواه از غیر آنها، با او پیوند دوستی (به عنوان یک مسلمان و اهل نجات) برقرار می‌کنیم و هر کس با عقیده ما مخالف باشد ما از او (به عنوان یک گمراه و اهل هلاک) تبرّی می‌جوییم.»

امام فرمود:

«ای زرارة! سخن خدا از سخن تو راست‌تر است؛ اگر آنچه تو می‌گویی درست باشد، پس سخن خدا آنجا که می‌فرماید: **الّا المستضعفین من الرّجال و النّساء و الولدان لا یستطیعون حیلة و لا یهتدون سبیلا** کجا رفت؟! پس **المرجون لامر اللّه** چه شد؟! آنها که خدا درباره آنها می‌فرماید: خلطوا عملا صالحا و آخر سیئا [2] کجا رفتند؟! اصحاب الاعراف چه شدند؟! **المؤلفة قلوبهم** [3] چه کسانی هستند و کجایند؟!»

حمّاد در روایت خود از زرارة درباره این ماجرا نقل می‌کند که گفت:

«در این هنگام کار من و امام به مباحثه کشید، فریاد هر دومان بلند شد که هر کس در بیرون در خانه بود می‌شنید».

---

۱. کافی، چاپ آخوندی، ج ۲ کتاب الایمان و الکفر، باب اصناف الناس، ص ۳۸۱.

۲. توبه/ ۱۰۲

۳. توبه/ ۶۰

جمیل بن درّاج از زرارهٔ در این ماجرا نقل می‌کند که امام فرمود:

«ای زرارهٔ! حقّ است بر خدا که گمراهان (نه کافران و جاحدان) را به بهشت ببرد».[۱]

ایضا در کافی از امام موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت می‌کند که فرمود:

«علی (ع) بابی از ابواب هدایت است؛ هر که از این در داخل شود مؤمن است، و هر که از آن خارج شود کافر است؛ و هر کس که نه به این در داخل شود و نه از آن خارج گردد، در زمره طبقه‌ای است که کارش واگذار به خداست مرجون لامر اللّه».

امام در این حدیث، به طبقه‌ای تصریح می‌کند که نه در زمره اهل ایمان و تسلیم و اهل نجاتند، و نه در زمره اهل انکار و هلاک[۲].

ایضاً در کافی از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که:

لو انّ العباد اذا جهلوا وقفوا و لم یجحدوا، لم یکفروا[۳].

«اگر مردم آنگاه که نمی‌دانند، توقف کنند و در صدد انکار بر نیایند، کافر نمی‌شوند».

اگر کسی در روایاتی که از ائمه اطهار (علیهم السلام) رسیده است که بیشترین آنها در «کتاب الحجّهٔ» کافی و «کتاب الایمان و الکفر» کافی گرد آمده است دقت کند می‌یابد که ائمه (علیهم السلام) تکیه‌شان بر این مطلب بوده که هر چه بر سر انسان می‌آید از آن است که حق بر او عرضه بشود و او در مقابل حق، تعصّب و عناد بورزد، و یا لااقل در شرایطی باشد که می‌بایست تحقیق و جستجو کند و نکند؛ اما افرادی که ذاتا و به واسطه قصور فهم و ادراک و یا به علل دیگر در شرایطی بسر می‌برند که مصداق منکر و یا مقصّر در تحقیق و جستجو به شمار نمی‌روند، آنها در ردیف منکران و مخالفان نیستند، آنها از مستضعفین و مرجون لامر اللّه به شمار می‌روند؛ و هم از روایات استفاده می‌شود که ائمه اطهار بسیاری از مردم را از این طبقه می‌دانند.

---

۱. مدرک سابق، ص ۳۸۲. عبارت جمله آخر این است: «حقّا علی اللّه ان یدخل الضّلال الجنّهٔ» ولی در بعضی نسخه‌ها چنین است که: «حقّا علی اللّه ان لا یدخل الضّلال الجنّهٔ» که مفهومش این است: امام از سخن خود عدول کرده و تسلیم نظر زرارهٔ شده است. بدیهی است که غلط است، ولی ممکن است بنابر آن، منظور چیز دیگر باشد و آن اینکه امام بخواهد بفرماید: اینها معذّب نیستند ولی به بهشت هم نخواهند رفت.

۲ و ۳ همان مدرک، ص ۳۸۸

در «کافی» کتاب الحجة، برخی روایات نقل می‌کند مبنی بر اینکه:

کلّ من دان اللّه عزّ و جلّ بعبادة یجهد فیها نفسه و لا امام له من اللّه فسعیه غیر مقبول[1].

«هر که خدا را با عبادتی اطاعت کند و خود را به رنج اندازد اما امامی که خدا برایش معین کرده نداشته باشد عملش مردود است».

و یا اینکه:

لا یقبل اللّه اعمال العباد الّا بمعرفته[2].

«خدا اعمال بندگان را بدون آنکه امام زمان خودشان را بشناسند نمی‌پذیرد».

در عین حال در همان کتاب الحجهٔ کافی از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که:

من عرفنا کان مؤمنا، و من انکرنا کان کافرا، و من لم یعرفنا و لم ینکرنا کان ضالّا حتّي رجع الی الهدي الّذي افترض اللّه علیه من طاعتنا، فان یمت علي ضلالته یفعل اللّه ما یشاء[3].

«هر که ما را بشناسد مؤمن است و هر که انکار کند کافر است و هر که نه بشناسد و نه انکار کند «راه نایافته» است تا باز گردد به راه هدایت، اگر به همین حال بمیرد از کسانی است که کارش واگذار به خداست مرجون لامر اللّه».

محمد بن مسلم می‌گوید:

در خدمت امام صادق بودم؛ من در طرف چپ آن حضرت نشسته بودم و زرارهٔ در طرف راست آن حضرت نشسته بود. ابو بصیر وارد شد و پرسید: چه می‌گویی درباره کسی که در خدا شک کند؟ امام فرمود:

– کافر است.

– چه می‌گویی درباره کسی که در رسول خدا شک کند؟

– کافر است.

---

۱. کافی، ج ۱، ص ۱۸۳

۲. کافی، ج ۱، ص ۲۰۳

۳. کافی، ج ۱، ص ۱۸۷

در این وقت امام به سوی زرارهٔ توجه کرد و فرمود:
«همانا چنین کسی آنگاه کافر است که انکار کند و جحود بورزد».[1]

و هم در کافی نقل می‌کند که هاشم بن البرید (صاحب البرید) گفت:

من و محمد بن مسلم و ابو الخطاب در یک جا گرد آمده بودیم؛ ابو الخطاب پرسید عقیده شما درباره کسی که امر امامت را نشناسد چیست؟ من گفتم: به عقیده من کافر است. ابو الخطاب گفت: تا حجّت بر او تمام نشده کافر نیست، اگر حجّت تمام شد و نشناخت آنگاه کافر است. محمد بن مسلم گفت: سبحان اللّه! اگر امام را نشناسد و جحود و انکار هم نداشته باشد چگونه کافر شمرده می‌شود؟! خیر، غیر عارف اگر جاحد نباشد کافر نیست. به این ترتیب ما سه نفر سه عقیده مخالف داشتیم.

موقع حج رسید، به حج رفتم و در مکه به حضور امام صادق (علیه السلام) رسیدم. جریان مباحثه سه نفری را به عرض رساندم و نظر امام را خواستم. امام فرمود:

هنگامی میان شما قضاوت می‌کنم و به این سؤال پاسخ می‌دهم که آن دو نفر هم حضور داشته باشند. وعده‌گاه من و شما سه نفر همین امشب در منی نزدیک جمره وسطی.

شب که شد سه نفری رفتیم. امام در حالی که بالشی را به سینه خود چسبانده بود سؤال را شروع کرد:

– چه می‌گویید درباره خدمتکاران، زنان، افراد خانواده خودتان؟ آیا آنها به وحدانیت خدا شهادت نمی‌دهند؟

من گفتم: چرا.

– آیا به رسالت پیغمبر گواهی نمی‌دهند؟

– چرا.

– آیا آنها مانند شما امامت و ولایت را می‌شناسند؟

– نه.

– پس تکلیف آنها به عقیده شما چیست؟

– عقیده من این است که هر کس امام را نشناسد کافر است.

– سبحان اللّه! آیا مردم کوچه و بازار را ندیده‌ای، سقّاها را ندیده‌ای؟

– چرا، دیده و می‌بینم.

– آیا اینها نماز نمی‌خوانند؟ روزه نمی‌گیرند؟ حج نمی‌کنند؟ به وحدانیت خدا و رسالت پیغمبر شهادت نمی‌دهند؟

---

۱. کافی، ج ۳، ص ۳۹۹

– چرا.
– خوب آیا اینها مانند شما امام را می‌شناسند؟
– نه.
– پس وضع اینها چیست؟
– به عقیده من هر که امام را نشناسد کافر است.
– سبحان اللّه! آیا وضع کعبه و طواف این مردم را نمی‌بینی؟ هیچ نمی‌بینی که اهل یمن چگونه به پرده‌های کعبه می‌چسبند؟
– چرا.
– آیا اینها به توحید و نبوّت اقرار و اعتراف ندارند؟ آیا نماز نمی‌خوانند؟ روزه نمی‌گیرند؟ حج نمی‌کنند؟
– چرا.
– خوب آیا اینها مانند شما امام را می‌شناسند؟
– نه.
– عقیده شما درباره اینها چیست؟
– به عقیده من هر که امام را نشناسد کافر است.
– سبحان اللّه! این عقیده، عقیده خوارج است.
امام آنگاه فرمود: حالا مایل هستید که حقیقت را بگویم؟
هاشم که به قول مرحوم فیض، می‌دانست قضاوت امام بر ضدّ عقیده او است، گفت:
نه.
امام فرمود:
بسیار بد است برای شما که چیزی را که از ما نشنیده‌اید از پیش خود بگویید.
هاشم بعدها به دیگران چنین گفت:
گمان بردم که امام نظر محمد بن مسلم را تأیید می‌کند و می‌خواهد ما را به سخن او برگرداند[۱].

در کافی پس از این حدیث، حدیث معروف مباحثه زرارهٔ با امام باقر (علیه السلام) را در همین زمینه نقل می‌کند که مفصّل است.

در «کافی» آخر «کتاب الایمان و الکفر» بابی دارد تحت عنوان: «با ایمان، هیچ عملی زیان نمی‌رساند و با کفر، هیچ عملی سود نمی‌بخشد.»[۲]

ولی روایاتی که در ذیل این عنوان آمده این عنوان را تأیید نمی‌کند؛ از آن جمله

۱. کافی، ج ۲، باب الضلال، ص ۴۰۱
۲. کافی، ج ۲، ص ۴۶۳

این روایت است:

یعقوب بن شعیب گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم:

هل لاحد علي ما عمل ثواب علي اللّه موجب الّا المؤمنين؟ قال: لا[۱].

«آیا جز مؤمنین کسی دیگر هم هست که پاداش دادن به او بر خداوند لازم باشد؟ امام فرمود: نه».

مقصود این روایت این است که خداوند تنها به مؤمنین وعده پاداش داده است و به موجب وعده‌ای که داده است البته لزوماً به وعده خود وفا می‌کند، ولی در غیر مورد اهل ایمان خداوند وعده نداده است تا لزوماً وفا کند، و چون وعده نداده است پس با خود او است که پاداش بدهد یا ندهد.

امام با این بیان می‌خواهد بفهماند که غیر اهل ایمان از نظر اینکه خدا پاداش می‌دهد یا نمی‌دهد در حکم مستضعفین و مرجون لامر اللّه می‌باشند؛ باید گفت کار اینها با خداست که پاداش بدهد یا ندهد.

در ذیل همین باب کافی برخی روایات است که ما در آینده تحت عنوان «گناهان مسلمان» از آنها یاد خواهیم کرد.

البته روایات مربوطه منحصر به آنچه ما در اینجا نقل کردیم نیست؛ روایات دیگر هم هست. استنباط ما از همه این روایات همین است که گفتیم. اگر کسی جز این استنباط می‌کند و نظر ما را تأیید نمی‌کند ممکن است نظر خود را مستدل بیان کند، شاید مورد استفاده ما نیز قرار گیرد.

از زاویه دید حکمای اسلام

فلاسفه اسلام، این مسأله را به شکلی دیگر بیان کرده‌اند اما نتیجه‌ای که گرفته‌اند مآلًا با آنچه ما از آیات و روایات استنباط کردیم منطبق است. بو علی سینا می‌گوید:

«مردم همانطوری که از لحاظ سلامت جسم و همچنین از لحاظ زیبایی جسم به سه دسته تقسیم می‌گردند:

از لحاظ جسمی یک عده در کمال سلامت جسم و یا در کمال زیبایی اندامند، و یک

۱. کافی، ج ۲، ص ۴۶۴

عده در نهایت زشتی و یا بیمار تنی هستند. هر یک از این دو گروه در اقلیتند. گروهی که اکثریت را تشکیل می‌دهند مردمی هستند که از لحاظ سلامت و مرض، و همچنین از لحاظ زیبایی و زشتی متوسّطند، نه سلامتی و اعتدال مزاج مطلق دارند و نه مانند ناقص الخلقه‌ها دچار نقص و بیماری دائم می‌باشند، نه زیبای زیبا هستند و نه زشت زشت.

از لحاظ روحی و معنوی نیز مردم همین طورند، یک عده شیفته حقیقتند و یک عده دشمن سرسخت آن. گروه سوم متوسّطین و اکثریت هستند که نه مانند گروه اول شیفته و عاشق حقیقتند و نه مانند گروه دوم دشمن و خصم حقیقت. اینان مردمی هستند که به حقیقت نرسیده‌اند ولی اگر حقیقت به ایشان ارائه گردد از پذیرش آن سرباز نمی‌زنند».

به عبارت دیگر از نظر اسلامی و با دید فقهی، آنها مسلمان نیستند ولی از لحاظ حقیقت، مسلم می‌باشند، یعنی تسلیم حقیقتند و عناد با آن ندارند.

بوعلی پس از این تقسیم می‌گوید:

و استوسع رحمة اللّه.

«رحمت الهی را وسیع بدان و آن را در انحصار یک عده معدود مشمار».[1]

صدر المتألّهین در مباحث خیر و شرّ «اسفار» از جمله اشکالات آنجا این مطلب را ذکر می‌کند که:

«چگونه می‌گویید خیر بر شر غلبه دارد و حال آنکه وقتی که به انسان که اشرف کائنات است نظر می‌افکنیم می‌بینیم اکثر انسانها از لحاظ عمل گرفتار اعمال زشت، و از لحاظ اعتقاد دچار عقاید باطله و جهل مرکّب‌اند و اعمال زشت و اعتقادات باطله، امر معاد آنها را ضایع، و آنان را مستحق شقاوت می‌گرداند. پس عاقبت نوع انسان که ثمره و گل سرسبد هستی است شقاوت و بدبختی است».

صدر المتألّهین در جواب این اشکال اشاره به سخن بوعلی می‌کند و می‌گوید:

«مردم در آن جهان از نظر سلامت و سعادت مانند این جهان از نظر سلامتند. همانطوری که در این جهان سالم سالم و زیبای زیبا و همچنین بیمار بیمار و زشت زشت در اقلیتند، و اکثریت با متوسّطان است که سالم نسبی می‌باشند؛ در آن جهان نیز کمّلین که به تعبیر قرآن «السّابقون» می‌باشند و همچنین اشقیا که به تعبیر قرآن «اصحاب الشمال» می‌باشند اندکند و غلبه با متوسطان است که قرآن کریم آنها را «اصحاب الیمین» می‌خواند.»

---

۱. **«اشارات» اواخر نمط هفتم.**

صدر المتألّهین پس از این سخن چنین می‌گوید:

فلاهل الرّحمة و السّلامة غلبة فی النّشأتین.

«پس در هر دو نشأه غلبه با اهل رحمت و سلامت است».

یکی از حکمای متأخّر- گویا مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای- اشعار بدیعی در سعه رحمت پروردگار دارد؛ در آن اشعار عقیده حکما و بلکه سعه مشرب عرفا را منعکس می‌کند، می‌گوید:

آن خدای دان همه مقبول و ناقبول — من رحمهٔ بدا و الی رحمهٔ یؤل
از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق — این است سرّ عشق که حیران کند عقول
خلقان همه به فطرت توحید زاده‌اند — این شرک عارضی بود و عارضی یزول
گوید خرد که سرّ حقیقت نهفته دار — با عشق پرده در، چه کند عقل بو الفضول
یک نقطه دان حکایت ما کان و ما یکون — این نقطه گه صعود نماید گهی نزول
جز من کمر به عهد امانت نیست کس — گر خوانیم ظلوم وگر خوانیم جهول

بحث حکما بحث صغروی است نه کبروی. حکما در این باره بحث نمی‌کنند که ملاک عمل نیک و ملاک مقبولیت عمل چیست؛ بحث آنها درباره انسان است، درباره این است که عملاً اکثریت انسانها، به تفاوت و به طور نسبی نیکند، نیک می‌مانند و نیک می‌میرند و نیک محشور می‌گردند.

حکما می‌خواهند بگویند هر چند مردمی که توفیق قبول دین اسلام می‌یابند در اقلیتند ولی افرادی که دارای اسلام فطری می‌باشند و با اسلام فطری محشور می‌گردند در اکثریتند.

به عقیده طرفداران این مشرب، اینکه در قرآن کریم آمده است که انبیا از کسانی شفاعت می‌کنند که دین آنها را بپسندند، مقصود دین فطری است نه دین اکتسابی که از روی قصور به آن نرسیده‌اند ولی عنادی هم با آن نورزیده‌اند.

گناهان مسلمان

اما گناهان مسلمان. این مسأله درست صورت عکس مسأله اول (عمل خیر از غیر مسلمان) را دارد و متمّم بحث گذشته به شمار می‌رود. مسأله این است که آیا

گناهان افراد مسلمان از لحاظ عقوبت مانند گناهان غیر مسلمانان است یا نه؟

طرح مسأله قبل، از آن نظر که یک عقیده علمی بشمار می‌رفت ضرورت داشت ولی طرح این مسأله، یک ضرورت عملی است؛ زیرا یکی از عوامل انحطاط و تباهی اجتماعات مسلمان در عصر حاضر غرور بی‌جایی است که در دوره‌های متأخّر در عده زیادی از مسلمانان خصوصا اکثریتی از شیعیان پدید آمده است.

اگر از این افراد پرسیده شود که آیا اعمال نیک غیر شیعه مورد قبول درگاه خدا واقع می‌شود؟ بسیاری از آنها جواب می‌دهند: نه. و اگر از آنان پرسیده شود که اعمال بد و گناهان شیعه چه حکمی دارد؟ جواب می‌دهند: همه بخشیده شده است.

از این دو جمله استنتاج می‌شود که آن چیزی که هیچ ارزشی ندارد عمل است، نه ارزش مثبت دارد و نه ارزش منفی؛ شرط لازم و کافی برای سعادت و نیکبختی این است که انسان، نام خود را شیعه بگذارد و بس.

معمولًا این دسته چنین استدلال می‌کنند:

۱. اگر بنا باشد که گناهان ما و دیگران یکجور مورد محاسبه قرار گیرد پس فرق بین شیعه و غیر شیعه چیست؟

۲. روایت معروفی است: «حبّ علیّ بن ابی طالب حسنهٔ لا تضرّ معها سیئهٔ»[۱] یعنی محبت علی (ع) حسنه‌ای است که هیچ گناهی با وجود آن به آدمی لطمه نمی‌زند.

در پاسخ استدلال اول باید گفت فرق بین شیعه و غیر شیعه وقتی آشکار می‌گردد که شیعه به برنامه‌ای که رهبرانش به او داده‌اند عمل بکند و غیر شیعه هم به برنامه دینی خودش عمل کند، آنوقت تقدّم شیعه بر غیر شیعه، هم در دنیا و هم در آخرت روشن می‌گردد. فرق را در جانب مثبت باید جستجو کرد نه در جانب منفی. نباید گفت اگر شیعه و غیر شیعه برنامه‌های مذهبی خود را زیر پا بگذارند باید تفاوت داشته باشند، و اگر تفاوتی نباشد پس چه فرقی میان شیعه و غیر شیعه هست؟

این درست مثل آن است که دو بیمار به طبیب مراجعه کنند، یکی به طبیب حاذق مراجعه کند و دومی به طبیب غیر حاذق، ولی وقتی که نسخه را از طبیب دریافت داشتند هیچکدام عمل نکنند؛ آنگاه بیمار اول گلایه کند که فرق بین من و بیماری که به طبیب غیر حاذق مراجعه کرده چیست؟ چرا باید من مریض بمانم همان طوری که او مریض مانده است در حالی که من به طبیب حاذق مراجعه کرده‌ام و او به طبیب غیر حاذق.

---

۱. بحار چاپ کمپانی ج ۹، ص ۴۰۱

همچنین صحیح نیست که ما فرق علی (ع) را با دیگران به این بگذاریم که اگر ما به دستورهای آن حضرت عمل نکنیم ضرر نبینیم ولی آنها چه به حرف پیشوای خویش عمل کنند و چه عمل نکنند زیان ببینند.

یک تن از اصحاب حضرت صادق (ع) خدمت حضرت عرضه داشت که برخی از شیعیان شما منحرف شده‌اند و حرامها را حلال شمرده می‌گویند دین تنها معرفت امام است و بس؛ پس چون امام را شناختی هر کاری که می‌خواهی بکن. حضرت صادق (ع) فرمود:

> **انّا للّه و انّا الیه راجعون**[1]. این کافران آنچه را که نمی‌دانند به اندیشه خویشتن تأویل کرده‌اند.
>
> سخن این است که معرفت پیدا کن و هر چه می‌خواهی از طاعات عمل کن که از تو پذیرفته خواهد شد، زیرا خدا قبول نمی‌فرماید عمل بدون معرفت را[2]

محمد بن مارد از امام صادق (ع) پرسید: آیا راست است که شما فرموده‌اید: اذا عرفت فاعمل ما شئت. «همین که به امام معرفت پیدا کردی هر چه می‌خواهی عمل کن.» فرمود: بلی صحیح است. گفت: هر عملی ولو زنا، سرقت، شرب خمر؟! امام فرمود:

> **انّا للّه و انّا الیه راجعون** به خدا قسم که درباره ما بی‌انصافی کردند. ما خودمان مسؤول اعمالمانیم، چگونه ممکن است از شیعیان ما رفع تکلیف بشود؟! من گفتم وقتی که امام را شناختی هر چه می‌خواهی کار خیر کن که از تو مقبول است[3].

اما روایت «حبّ علیّ بن ابی طالب حسنة لا تضرّ معها سیئة» باید دید چه تفسیری دارد؟ یکی از علمای بزرگ- گویا وحید بهبهانی است- این حدیث را به گونه‌ای خاص تفسیر کرده است؛ ایشان می‌فرمایند معنای حدیث این است که اگر محبت علی (ع)، راستین باشد هیچ گناهی به انسان صدمه نمی‌زند؛ یعنی اگر محبت علی که نمونه کامل انسانیت و طاعت و عبودیت و اخلاق است از روی صدق باشد و به خودبندی نباشد مانع ارتکاب گناه می‌گردد؛ مانند واکسنی است که مصونیت ایجاد می‌کند و نمی‌گذارد بیماری در شخص «واکسینه شده» راه یابد. محبت پیشوایی

---

۱. بقره/ ۱۵۶

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۲۴

۳. کافی، ج ۲، ص ۴۶۴

مانند علی که مجسّمه عمل و تقوا و پرهیزکاری است آدمی را شیفته رفتار علی می‌کند، فکر گناه را از سر او بدر می‌برد، البته به شرطی که محبتش صادقانه باشد. کسی که علی (ع) را بشناسد، تقوای او را بشناسد، سوز و گداز او را بداند، ناله‌های نیمه شبش را بداند و به چنین کسی عشق بورزد محال است که خلاف فرمان او که همیشه امر به تقوا و عمل می‌کرد عمل کند. هر محبی به خواسته محبوبش احترام می‌گزارد و فرمان او را گرامی می‌دارد. فرمانبرداری از محبوب، لازمه محبّت صادق است، لهذا اختصاص به علی (ع) ندارد، محبّت صادقانه رسول اکرم نیز چنین است. پس معنی حدیث «حبّ علیّ بن ابی طالب حسنهٔ لا تضرّ معها سیئهٔ» این است که محبت علی حسنه‌ای است که مانع ضرر زدن گناه می‌شود، یعنی مانع راه یافتن گناه می‌شود؛ معنایش آن نیست که جاهلان پنداشته‌اند و آن اینکه محبت علی چیزی است که هر گناهی که مرتکب شوی بلا اثر است.

برخی از دراویش از طرفی دعوی دوستی خدا دارند و از طرف دیگر از هر گناهکاری گناهکارترند، اینان نیز مدّعیان دروغگو هستند.

امام صادق (علیه السّلام) می‌فرماید:

تعصي الاله و انت تظهر حبّه　　هذا لعمري فی الفعال بدیع
لو کان حبّك صادقا لاطعته　　انّ المحبّ لمن یحبّ مطیع[۱]

«خدا را معصیت می‌کنی در حالی» که مدّعی محبت او هستی! به جانم قسم که این کار، در میان کارها، شگفت‌آور است.
اگر محبت تو راستین می‌بود او را اطاعت می‌کردی، زیرا طبیعی است که هر دوستی مطیع دوست خویشتن است».

دوستان واقعی امیر المؤمنین (ع) همواره از گناهان دوری می‌گزیده‌اند؛ ولایت آن حضرت نگاهدارنده از گناه بوده است نه تشویق کننده به آن.

امام باقر (ع) می‌فرماید:

ما تنال ولا یتنا الّا بالعمل و الورع[۲].

«به ولایت ما نتوان رسید جز با عمل نیک و پرهیزکاری و دوری از گناه.»

---

۱. بحار، چاپ کمپانی، ج ۱۲.
۲. اصول کافی، چاپ اسلامیه سال ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۶۰

اکنون چند روایت در تأیید این مطلب:

۱. طاووس یمانی می‌گوید:

حضرت علیّ بن الحسین (ع) را دیدم که از وقت عشاء تا سحر به دور خانه خدا طواف می‌کرد و به عبادت مشغول بود. چون خلوت شد و کسی را ندید به آسمان نگریست و گفت: خدایا ستارگان در افق ناپدید شدند و چشمان مردم به خواب رفت و درهای تو بر روی درخواست کنندگان گشوده است ...

- طاووس جمله‌های زیادی در این زمینه از مناجاتهای خاضعانه و عابدانه آن حضرت نقل می‌کند و می‌گوید: اما چند بار در خلال مناجات خویش گریست. می‌گوید:

سپس به خاک افتاد و بر زمین سجده کرد؛ من نزدیک رفتم و سرش را بر زانو نهاده و گریستم؛ اشکهای من سرازیر شد و قطرات آن بر چهره‌اش چکید؛ برخاست و نشست و گفت: کیست که مرا از یاد پروردگارم مشغول ساخت؟ عرض کردم: من طاووس هستم ای پسر پیامبر. این زاری و بی‌تابی چیست؟ ما می‌باید چنین کنیم که گناهکار و جفا پیشه‌ایم. پدر تو حسین بن علی و مادر تو فاطمه زهرا و جدّ تو رسول خداست- یعنی شما چرا با این نسب شریف و پیوند عالی در وحشت و هراس هستید؟- به من نگریست و فرمود:

هیهات هیهات یا طاووس دع عنّي حدیث ابي و امّي و جدّي، خلق اللّه الجنّة لمن اطاعه و احسن و لو كان عبدا حبشیا، و خلق النّار لمن عصاه و لو كان ولدا قرشیا. أما سمعت قوله تعالی: فاذا نفخ فی الصّور فلا انساب بینهم یومئذ و لا یتسائلون. و اللّه لا ینفعك غدا الّا تقدمة تقدّمها من عمل صالح[1].

«نه، نه، ای طاووس! سخن نسب را کنار بگذار، خدا بهشت را برای کسی آفریده است که مطیع و نیکوکار باشد هر چند غلامی سیاه چهره باشد؛ و آتش را آفریده است برای کسی که نافرمانی کند ولو آقازاده‌ای از قریش باشد. مگر نشنیده‌ای سخن خدای تعالی را: «وقتی که در صور دمیده شود، نسبها منتفی است و از یکدیگر پرسش نمی‌کنند» به خدا قسم فردا تو را سود نمی‌دهد مگر عمل صالحی که امروز پیش می‌فرستی».

۲. رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) پس از فتح مکه بالای تپه صفا رفته فریاد کرد: «ای پسران هاشم! ای پسران عبد المطّلب!» فرزندان هاشم و عبد المطّلب

---

۱ بحار الانوار، چاپ کمپانی، ج ۱۱، ص ۲۵، باب مکارم اخلاق حضرت سجّاد.

گرد آمدند، وقتی جمع شدند آنان را مخاطب ساخته فرمود:

انّي رسول اللّه اليكم، انّي لشفيق عليكم، لا تقولوا انّ محمّدا منّا، فو اللّه ما اوليائي منكم و لا من غيركم الّا المتّقون، فلا اعرفكم تأتونی يوم القيمة تحملون الدّنيا علي رقابكم و يأتي النّاس يحملون ایخرة. الا و انّي قد اعذرت فيما بيني و بينكم و فيما بين اللّه عزّ و جلّ و بينكم و انّ لی عملي و لكم عملكم[۱].

«من فرستاده خدا به سوی شما هستم، من دلسوز شمایم. نگویید که محمد از ماست. به خدا از میان شما یا غیر شما تنها پرهیزکاران، دوستان من‌اند و بس. مبادا روز قیامت بیایید در حالی که شما دنیا را بر دوش بکشید و دیگران آخرت را. هان که من عذری بین خودم و شما و بین شما و خدا باقی نگذاشتم، برای هر کس از من و شما عملش خواهد بود».

۳. تواریخ نوشته‌اند که رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله) در ایام آخر عمر خود، شبی تنها بیرون آمدند و به گورستان بقیع رفتند و برای خفتگان بقیع استغفار کردند. پس از آن به اصحاب خود فرمودند: جبرئیل هر سال یک بار قرآن را بر من عرضه می‌کرد و امسال دو بار عرضه کرد، فکر می‌کنم این بدان جهت است که مرگ من نزدیک است.

روز بعد به منبر رفتند و اعلام کردند که موقع مرگ من فرا رسیده است. هر کس که به او وعده‌ای داده‌ام بیاید تا انجام دهم و هر کس از من طلبی دارد بیاید تا ادا کنم.

آنگاه به سخن خود چنین ادامه دادند:

ايها النّاس انّه ليس بين اللّه و بين احد نسب و لا امر يؤتيه به خيرا او يصرف عنه شرّا الّا العمل. الا لا يدّعينّ مدّع و لا يتمنّينّ متمنّ، و الّذي بعثنی بالحقّ لا ينجي الّا عمل مع رحمة و لو عصيت لهويت. اللّهمّ قد بلّغت[۲].

«ایها الناس! میان هیچکس و خدا خویشاوندی یا چیزی که خیری به او برساند یا شرّی از او دفع کند وجود ندارد جز عمل. همانا کسی ادعا نکند و آرزو نکند و خیال نکند که غیر از عمل چیزی به حالش نفع می‌رساند. قسم به کسی که مرا مبعوث کرد، نجات نمی‌بخشد مگر عمل توأم با رحمت پروردگار. من نیز اگر عصیان کرده بودم سقوط کرده بودم. خدایا شاهد باش که رسالت خود را ابلاغ کردم».

۱. بحار الانوار، چاپ آخوندی ج ۲۱، ص ۱۱۱ نقل از کتاب «صفات الشیعة» صدوق (ره).

۲. شرح ابن ابی الحدید، چاپ بیروت، ج ۲، ص ۸۶۳

۴. حضرت علیّ بن موسی الرضا (ع) برادری دارند به نام زید النّار. رفتار این برادر چندان مورد رضایت امام نبود. در وقتی که امام در مرو بودند، روزی در مجلسی که گروه زیادی شرکت داشتند و سخن می‌گفتند زید نیز در آن مجلس حضور داشت. حضرت در حالی که سخن می‌گفتند متوجه شدند که زید عده‌ای را مخاطب قرار داده دم از مقامات خاندان پیغمبر می‌زند و بطور غرور آمیزی دائما «نحن» «نحن»: «ما چنین ... ما چنان ...» می‌گوید. امام سخن خود را قطع کرده زید را مخاطب ساخته فرمودند:

«این سخنان چیست که می‌گویی؟! اگر سخن تو درست باشد و فرزندان رسول خدا وضع استثنائی داشته باشند: خداوند بدکاران آنها را معذّب نکند و عمل نکرده به آنها پاداش دهد، پس تو از پدرت موسی بن جعفر در نزد خدا گرامی‌تری، زیرا وی خدا را بندگی کرد تا به درجات قرب نائل آمد و تو می‌پنداری که بی‌آنکه بندگی خدا کنی می‌توانی در درجه موسی بن جعفر قرار گیری».

امام آنگاه رو کردند به حسن بن موسی الوشّاء که از علمای کوفه بود و در آن مجلس حضور داشت؛ فرمودند:

علمای کوفه این آیه را چگونه قرائت می‌کنند: قال یا نوح انّه لیس من اهلک انّه عمل غیر صالح[1].

وی پاسخ داد: آنان چنین می‌خوانند: انّه عمل غیر صالح یعنی او فرزند تو نیست و از نطفه تو نیست، او فرزند یک مرد زناکار است.

امام فرمود: چنین نیست، آیه را غلط می‌خوانند و غلط تفسیر می‌کنند[2]؛ آیه چنین است: انّه عمل غیر صالح. یعنی فرزند تو خودش ناصالح است. او واقعا فرزند نوح بود، او بدان جهت از درگاه خدا رانده شد و غرق شد که شخصا ناصالح بود، با اینکه فرزند نوح پیغمبر بود.

پس فرزندی و انتساب به پیغمبر و امام سودی ندارد، عمل صالح لازم است[3].

---

۱. هود/ ۴۶

۲. معلوم می‌شود در آنوقت مردمی در کوفه پیدا شده بودند که چنین افکار غلطی داشته‌اند و این عده- که البته عددشان زیاد نبوده است- برای اثبات مدعای فاسد خود آیه کریمه قرآن را به نوعی تحریف می‌کرده‌اند، و امام که از این جریان آگاه بوده است ضمنا از این فرصت استفاده کرده نظر آنها را کوبیده است.

۳. بحار الانوار، ج ۱۰ (چاپ قدیم) ص ۶۵

شرایط تکوینی و شرایط قراردادی

غالبا افراد، مقررات الهی را در خلقت و آفرینش، و پاداش و کیفر، و سعادت و شقاوت، با مقرّرات اجتماعی بشری قیاس می‌گیرند، در صورتی که این امور تابع شرایط تکوینی و حقیقی است و جزئی از آن است، ولی اوضاع و مقررات اجتماعی، تابع مقرّرات اعتباری قراردادی است. مقررات اجتماعی می تواند تابع شرایط قراردادی باشد ولی مقررات خلقت و آفرینش و از آن جمله پاداش و کیفر الهی نمی‌تواند تابع این شرایط باشد بلکه تابع شرایط تکوینی است. برای روشن ساختن فرق یک سیستم تکوینی و یک سیستم اعتباری مثالی می‌زنیم:

می‌دانیم که در سیستمهای اجتماعی، هر کشوری برای خودش مقررات و قوانین خاصی دارد. مقررات اجتماعی، در برخی مسائل، میان دو نفر که از لحاظ شرایط طبیعی و تکوینی مساوی هستند ولی از نظر شرایط اعتباری و قراردادی تفاوت دارند- مثل اینکه یکی تبعه آن کشور است و دیگری نیست- تفاوت قائل می شود.

مثلًا وقتی که می‌خواهند در ایران افرادی را استخدام کنند اگر یک نفر ایرانی و یک نفر افغانی هر دو از لحاظ شرایط تکوینی برابر باشند و برای استخدام شدن مراجعه کنند، امکان دارد که ایرانی استخدام شود و افغانی به علت اینکه تبعه ایران نیست استخدام نگردد. در اینجا اگر شخص افغانی بگوید من از لحاظ شرایط طبیعی با آن ایرانی که استخدام شده است کاملًا مساوی هستم؛ اگر او سالم است من هم سالمم، اگر او جوان است من هم جوانم، اگر او متخصص در فلان کار است من هم متخصصم، پاسخ می‌شنود که مقررات اداری اجازه نمی‌دهد که شما را استخدام کنیم.

با یک امر قراردادی، وضع همین شخص افغانی تغییر می‌کند و مانند دیگران می‌گردد؛ یعنی مراجعه می‌کند و برگ تابعیت ایران می‌گیرد. بدیهی است که برگ تابعیت تأثیری در شخصیت واقعی او ندارد؛ ولی او از نظر مقررات اجتماعی، شخص دیگر شده است. معمولا اعتبار شرایط قراردادی با عدم رعایت مساوات در شرایط واقعی و تکوینی توأم است.

ولی در مسائلی که تابع مقررات اجتماعی و قراردادی نیست و صرفا تابع شرایط تکوینی است، مطلب طوری دیگر است.

مثلًا اگر خدای ناخواسته یک بیماری نظیر «وبا» به ایران بیاید، تفاوتی بین تبعه

ایران و تبعه غیر ایران نمی‌گذارد. اگر ایرانی و افغانی از لحاظ شرایط مزاجی و محیطی و سایر شرایط طبیعی متساوی باشند محال است که میکرب بیماری، تبعیضی قائل شود و بگوید چون افغانی، تبعه ایران نیست من با او کاری ندارم. اینجا حساب خلقت و طبیعت است نه حساب اجتماع و قراردادهای اجتماعی؛ حساب، حساب تکوین است نه حساب تقنین و تشریع.

مقررات الهی از نظر پاداش و کیفر، و سعادت و شقاوت افراد، تابع شرایط واقعی و تکوینی است. چنین نیست که اگر کسی مدعی شود که چون من نامم در دفتر اسلام ثبت شده است و اسماً مسلمانم پس باید امتیاز داشته باشم، از او پذیرفته گردد.

اشتباه نشود؛ سخن در مسائل مربوط به پاداش و کیفر، و سعادت و شقاوت، و در رفتار خداوند با بندگان است؛ سخن در قوانین موضوعه اسلام در زندگی اجتماعی مسلمین نیست.

شک ندارد که مقررات موضوعه اسلامی مانند همه قوانین موضوعه جهان یک سلسله قوانین قراردادی است و یک سلسله شرایط قراردادی در آنها ملحوظ شده است و افراد بشر در این قوانین که مربوط به زندگی دنیوی آنها است الزاماً باید از یک سلسله شرایط قراردادی پیروی کنند.

ولی فعل خداوند و جریان مشیت الهی در نظام تکوین و از آنجمله سعادت بخشیدن و به شقاوت کشیدن افراد، و پاداش و کیفر دادن به آنها تابع مقررات اجتماعی نیست بلکه اساساً از این سنخ نیست؛ ذات اقدس الهی در جریان مشیت مطلقه‌اش، بر اساس مقررات قراردادی عمل نمی‌کند. امور قراردادی که در نظامات اجتماعی طبعا تأثیر بسزایی دارد، در جریان اراده تکوینی ذات مقدّس باری تعالی تأثیری ندارد.

از نظر مقررات موضوعه اسلامی که مربوط به رفتار اجتماعی افراد بشر است، هرگاه کسی شهادتین بر زبان بیاورد مسلمان شناخته می‌شود و از مزایای ظاهری اسلام استفاده می‌کند، ولی از نظر مقررات اخروی و حساب جهان دیگر، از نظر رفتار خداوند، قانون: **فمن تبعنی فانّه منّي** [۱]، و قانون: **انّ اکرمکم عند اللّه اتقیکم** [۲] حکومت می‌کند.

پیغمبر اکرم فرمودند:

---

۱ ابراهیم/ ۳۶

۲ حجرات/ ۱۳

«ایها النّاس انّ اباکم واحد، و انّ ربّکم واحد، کلّکم ی‌دم و آدم من تراب، لا فخر لعربیّ علي عجميّ الّا بالتّقوي». [1]

«ای مردم همه شما دارای یک پدر و یک خدا هستید، همگی از آدم آفریده شده‌اید و آدم از خاک آفریده شده است یعنی اصل و نسب همه کس به خاک برمی‌گردد، عرب را بر عجم فخر و امتیازی نیست؛ تنها سبب امتیاز، تقواست».

سلمان فارسی که در طلب حقیقت گام برمی‌داشت به جایی رسید که رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) درباره‌اش فرمود:

سلمان منّا اهل البیت.

علیهذا افرادی که تحت تأثیر وساوس شیطانی قرار گرفته- و به این دل خوش کرده‌اند که ناممان در میان نامهای دوستان علیّ بن ابی طالب (علیه السلام) است، هر چه هست از رعایای او بشمار می‌رویم، یا وصیت می‌کنیم از پولهایی که ناحق به چنگ آورده‌ایم و یا از پولهایی که در زندگی می‌بایست در راه خیر مصرف کنیم و نکرده‌ایم مبلغ گزافی را به متولیان مشاهد مشرّفه بدهند تا ما را نزدیک قبر اولیاء خدا دفن کنند که فرشتگان جرأت نکنند برای عذاب ما بیایند- باید بدانند که خیلی کور خوانده‌اند و پرده غفلت جلوی چشمشان را گرفته است، روزی چشم باز خواهند کرد که خود را غرق در عذاب جانفرسای الهی ببینند و دچار چنان حسرتی گردند که اگر امکان مرگ بود هزارها بار می‌مردند. پس امروز از خواب غفلت بیدار گردند و توبه نمایند و مافات را جبران کنند و **انذر هم یوم الحسرة اذ قضي الامر و هم فی غفلة و هم لا یؤمنون**[2].

از نظر آیات کریمه قرآن مجید و هم از نظر روایات اسلامی این مطلب قطعی است که گناهکار هر چند مسلمان باشد به عذاب الهی معذّب خواهد بود؛ گو اینکه وقتی دارای ایمان باشد بالاخره به رستگاری نهایی و خلاصی از دوزخ نائل می‌گردد، ولی ممکن است نجات او پس از سالها چشیدن رنج و عذاب باشد. حساب گناهان یک عده در شدائد و سکرات مرگ تصفیه می‌گردد؛ گروهی دیگر با عذابهای قبر و عالم

---

۱. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۰

۲. مریم/ ۳۹

برزخ جریمه گناهان خود را می‌پردازند و جمعی دیگر در اهوال قیامت و شدائد حساب، کیفر خود را می‌بینند و عده‌ای به دوزخ می‌افتند و سالها در عذاب درنگ می‌کنند؛ چنانکه در تفسیر آیه کریمه: لابثین فیها احقابا[1] «در آتش، سالیان درازی درنگ کننده‌اند» از امام ششم حضرت امام جعفر صادق (ع) روایت شده است که این آیه مربوط به کسانی است که از آتش نجات می‌یابند[2].

اینک چند نمونه از روایاتی را که از عذابهای هنگام مرگ و پس از مرگ بازگو می‌کند می‌آوریم شاید موجب تنبّه و بیداری گردد و ما را برای منازل مخوف و خطرناکی که در پیش داریم آماده سازد.

۱. شیخ کلینی از حضرت صادق (ع) روایت کرده که علی (ع) را درد چشمی عارض شد؛ حضرت رسول (ص) به عیادت آن حضرت تشریف بردند در حالی که فریاد علی از درد بلند بود؛ فرمودند که: آیا این صیحه از جزع و بیتابی است یا از شدت درد است؟ امیر المؤمنین (ع) عرض کرد: یا رسول اللّه من هنوز دردی نکشیده‌ام که سخت‌تر از این درد باشد. رسول اکرم در اینوقت جریان سخت و هولناک قبض روح کافر را نقل کرد. علی (ع) چون این را شنید برخاست و نشست و گفت: یا رسول اللّه اعاده فرما بر من این حدیث را که درد مرا فراموشی داد. آنگاه عرض کرد: یا رسول اللّه آیا از امت شما کسی به این نحو قبض روح می‌شود؟ فرمود: بلی، حاکمی که جور کند و کسی که مال یتیم را به ظلم و ستم بخورد و کسی که شهادت دروغ بدهد[3].

۲. شیخ صدوق در کتاب «من لا یحضره الفقیه» روایت کرده که چون «ذر» فرزند ابوذر غفاری از دنیا رفت ابوذر در کنار قبر وی ایستاد و دست بر قبر کشید و گفت:

> خدایت رحمت کند؛ به خدا سوگند که تو نسبت به من نیکرفتار بودی و اکنون که از دستم رفته‌ای از تو خشنودم؛ به خدا قسم که از رفتن تو باکم نیست، از من چیزی کاسته نشد و من جز به خدا به احدی نیازمند نیستم؛ و اگر نبود هراس هنگام اطلاع، آرزو می‌کردم که من بجای تو رفته بودم، ولی دوست دارم چندی جبران مافات کنم و برای آن جهان آماده شوم و همانا اندوه به خاطر تو مرا از اندوه بر تو باز داشته است (یعنی همه در این فکرم که کاری که برای تو سودمند است انجام دهم و دیگر مجالی ندارم که غصه جدایی تو را بخورم)؛ به خدا قسم که گریه نکرده‌ام که چرا از من جدا

---

۱. نبأ/ ۲۳

۲. بحار الانوار، چاپ کمپانی، ج ۳، ص ۳۷۶- ۳۷۷

۳. منازل الاخرة، تألیف محدّث قمی، چاپ اسلامیه، ص ۵- ۶

شده‌ای؟ ولی گریه کرده‌ام که حال تو چگونه بوده است و بر تو چه گذشته است؟ ای کاش می‌دانستم که چه گفتی و چه گفته شد به تو؟ بار خدایا من حقوقی را که تو برای من بر فرزندم واجب فرموده بودی بخشیدم پس تو نیز حقوق خود را بر او ببخش که تو به جود و کرم سزاوارتری[1].

۳. امام صادق (ع) از پدران بزرگوارشان روایت کرده‌اند که حضرت رسول اکرم (ص) فرمودند: فشار قبر برای مؤمن کفّاره تقصیرهایی است که از وی سر می‌زند[2].

۴. علیّ بن ابراهیم در ذیل آیه کریمه: و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون[3] از حضرت صادق (ع) روایت کرده است که فرمود:

و اللّه ما اخاف علیکم الّا البرزخ فامّا اذا صار الامر الینا فنحن اولی بکم[4].

«به خدا قسم من نگران شما نیستم جز برای عالم برزخ، اما وقتی که کار به ما واگذار شود ما سزاوارتر هستیم نسبت به شما».

یعنی شفاعت مربوط به ما بعد برزخ است؛ در برزخ شفاعت نیست.

بطور کلی در باب عقاب گناهانی از قبیل دروغ، غیبت، تهمت، خیانت، ستم، خوردن مال مردم، شرابخواری، قمار، سخن چینی، دشنام، ترک نماز، ترک روزه، ترک حج، ترک جهاد و غیره، در خود قرآن و در روایات متواتر آنقدر رسیده که از حدّ احصاء بیرون است؛ هیچیک از آنها مخصوص کافران یا مسلمانان غیر شیعه نیست. در روایات معراجیه به موارد بسیاری برمی‌خوریم که رسول اکرم می‌فرماید گروههای گوناگونی از امت خودم را، اعمّ از زن و مرد، در حالتهای مختلف از عذاب دیدم که به موجب گناهان مختلف معذّب بودند.

خلاصه و نتیجه

از مجموع آنچه در این بخش درباره اعمال نیک و بد مردم مسلمان و مردم غیر مسلمان گفته شد نتایج زیر بدست آمد:

---

۱. منازل الاخرة، ص ۲۴- ۲۵

۲. بحار الانوار، چاپ کمپانی، ج ۳ ص ۱۵۳ نقل از ثواب الاعمال و امالی صدوق.

۳. مؤمنون/ ۱۰۰

۴. بحار الانوار، چاپ کمپانی، ج ۳ ص ۱۵۱ نقل از تفسیر علیّ بن ابراهیم.

۱. هر یک از سعادت و شقاوت، درجات و مراتبی دارد؛ نه اهل سعادت در یک درجه و مرتبه‌اند و نه اهل شقاوت. این مراتب و تفاوتها، درباره اهل بهشت به عنوان «درجات» و درباره اهل جهنم به عنوان «درکات» تعبیر می‌شود.

۲. چنین نیست که همه اهل بهشت از اول به بهشت بروند؛ همچنان که همه اهل جهنم «خالد» نیستند؛ یعنی برای همیشه در جهنم باقی نمی‌مانند. بسیاری از بهشتیان آنگاه به بهشت خواهند رفت که دورانهای بسیار سختی از عذاب در برزخ یا آخرت تحمل کنند. یک نفر مسلمان و شیعه باید بداند که فرضاً ایمان سالمی با خود ببرد، اگر خدای ناخواسته در دنیا مرتکب فسقها و فجورها و ظلمها و جنایتها بشود مراحل بسیار سختی را در پیش دارد و بعضی از گناهان، خطر بالاتری دارد و احیاناً موجب خلود در آتش است.

۳. افرادی که به خدا و آخرت ایمان ندارند، طبعاً هیچ عملی را به منظور بالا رفتن به سوی خدا انجام نمی‌دهند، و چون به این منظور انجام نمی‌دهند قهراً سیر و سلوکی از آنها به سوی خدا و عالم آخرت صورت نمی‌گیرد؛ پس طبعاً آنها به سوی خدا و ملکوت خدا بالا نمی‌روند و به بهشت نمی‌رسند؛ یعنی به مقصدی که به سوی آن نرفته‌اند، به حکم آنکه نرفته‌اند، نمی‌رسند.

۴. افرادی که به خدا و آخرت ایمان دارند و اعمالی با انگیزه تقرّب به خدا انجام می‌دهند و درکار خود خلوص نیت دارند، عمل آنها مقبول درگاه الهی است و استحقاق پاداش و بهشت می‌یابند اعمّ از آنکه مسلمان باشند یا غیر مسلمان.

۵. غیر مسلمانانی که به خدا و آخرت ایمان دارند و عمل خیر به قصد تقرّب به خداوند انجام می‌دهند، به موجب اینکه از نعمت اسلام بی‌بهره‌اند طبعاً از مزایای استفاده از این برنامه الهی محروم می‌مانند؛ از اعمال خیر آنها آن اندازه مقبول است که با برنامه الهی اسلام منطبق است؛ مانند انواع احسانها و خدمتها به خلق خدا. اما عبادات مجعوله که اساسی ندارد طبعا نامقبول است و یک سلسله محرومیتها که از دستنارسی به برنامه کامل ناشی می‌شود شامل حال آنها می‌گردد.

۶. عمل خیر مقبول، اعمّ از آنکه از مسلمان صادر شود یا از غیر مسلمان، یک سلسله آفتها دارد که ممکن است بعد عارض شود و آن را فاسد نماید. در رأس همه آن آفتها، جحود و عناد و کافر ماجرایی است. علیهذا اگر افرادی غیر مسلمان اعمال خیر فراوانی به قصد تقرّب به خدا انجام دهند، اما وقتی که حقایق اسلام بر آنها عرضه گردد تعصب و عناد بورزند و انصاف و حقیقت‌جویی را کنار بگذارند، تمام آن اعمال

خیر هبا و هدر است کرماد اشتدّت به الرّیح فی یوم عاصف[1]

۷. مسلمانان و سایر اهل توحید واقعی اگر مرتکب فسق و فجور شوند و به برنامه عملی الهی خیانت کنند مستحقّ عذابهای طولانی در برزخ و قیامت خواهند بود و احیاناً به واسطه بعضی از گناهان، مانند قتل مؤمن بیگناه عمداً، برای ابد در عذاب باقی خواهند ماند.

۸. اعمال خیر افرادی که به خدا و قیامت ایمان ندارند و احیاناً برای خدا شریک قائلند موجب تخفیف و احیانا رفع عذاب آنها خواهد بود.

۹. سعادت و شقاوت تابع شرایط واقعی و تکوینی است نه شرایط قراردادی.

۱۰. آیات و روایاتی که دلالت می‌کند خداوند عمل صالح و خیر را قبول می‌فرماید تنها ناظر به حسن فعلی اعمال نیست؛ از نظر اسلام، عمل، آنگاه خیر و صالح محسوب می‌گردد که از دو جهت حسن داشته باشد: جهت فعلی و جهت فاعلی.

۱۱. آیات و روایاتی که دلالت می‌کند اعمال منکران نبوّت یا امامت مقبول نیست، ناظر به آن است که آن انکارها از روی عناد و لجاج و تعصب باشد؛ اما انکارهایی که صرفاً عدم اعتراف است و منشأ عدم اعتراف هم قصور است نه تقصیر، مورد نظر آیات و روایات نیست. این گونه منکران از نظر قرآن کریم، مستضعف و **مرجون لامر اللّه** به شمار می‌روند.

۱۲. به نظر حکماء اسلام از قبیل بو علی و صدر المتألّهین، اکثریت مردمی که به حقیقت اعتراف ندارند قاصرند نه مقصّر؛ چنین اشخاصی اگر خداشناس نباشند معذّب نخواهند بود- هر چند به بهشت هم نخواهند رفت- و اگر خداشناس باشند و به معاد اعتقاد داشته باشند و عملی خالص قربةً الی اللّه انجام دهند پاداش نیک عمل خویش را خواهند گرفت. تنها کسانی به شقاوت کشیده می‌شوند که مقصّر باشند نه قاصر.

اللّهم اختم لنا بالخیر و السّعادة، و توفّنا مسلمین، و الحقنا بالصّالحین، بمحمّد و آله الطّاهرین.

---

۱. ابراهیم/ ۱۸